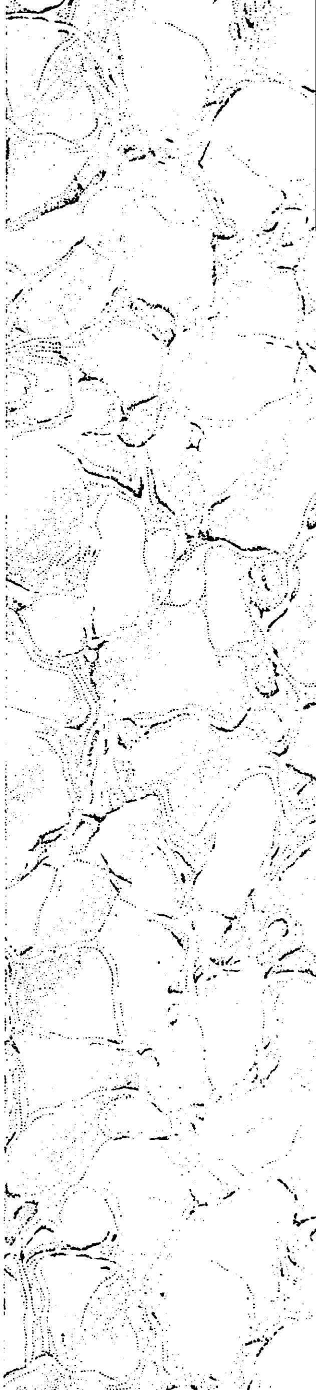
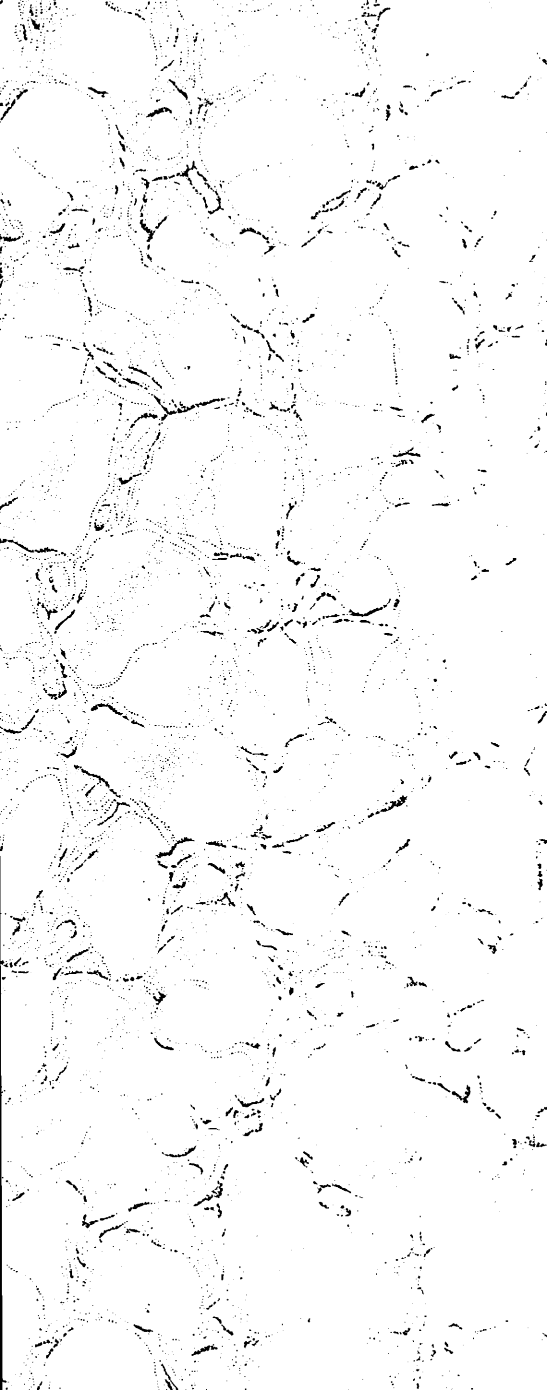
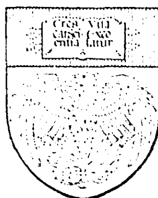
SONNENSCHEIN







Görres, Windischmann und Deutinger als christliche Philosophen

Inaugural - Dissertation

zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Von

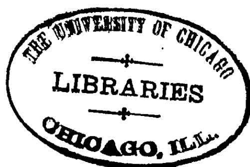
Albert Sonnenschein
aus Essen-Heidhausen

1938

Druck von Heinr. Pöppinghaus, Bochum-Langendreer

Promoviert am 17. Februar 1937.

Berichterstatter: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Adolf Dyroff.



(Mit Genehmigung der Fakultät kommt nur ein Teil der Dissertation zum Abdruck.)

Gliederung.

VORBEMERKUNGEN.

Vorliegende Arbeit erwuchs aus einer von Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. A. Dyroff, dem auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt sei, angeregten Untersuchung über das Verhältnis von Deutinger zu Görres. Es ergab sich dabei die Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft als besonders gemeinsam zwischen Lehrer und Schüler. Windischmann, Görres' Freund, bot sich dann wie von selbst zur Abrundung des Themas an, das sie als christliche Romantiker ins Auge faßt.

Görres ist uns als Philosoph wiedergeschenkt worden durch Al. Dempf. Windischmann ist als Philosoph fast überhaupt noch nicht beachtet worden. Dyroffs Biographie zeigt aber auch philosophisch die Wege zur Erschließung seines Verständnisses, das hier zum ersten Male aus seinen Werken versucht werden mußte (Eine Vorarbeit Dyroffs ging in Italien, wo sie für die „Rivista di filosofia Neoscolastica" 1913 übersetzt werden sollte, verloren). Deutinger ist schon nach vielen Seiten beleuchtet worden, doch fehlt eine zusammenfassende Darstellung seiner Lehre und u. a. eine Klärung der Frage, in wieweit er den Anforderungen, die an einen christlichen Philosophen gestellt werden müssen, entspricht. Es versteht sich, daß dem Verhältnis der drei untereinander auch nachgegangen wurde.

Im Grunde des Themas liegt die Frage: Welche Stellung gaben die drei christlichen Philosophen der Offenbarung in ihrer Wissenschaft? Das setzt aber eine grundsätzliche Klarheit über den Begriff der christlichen Philosophie voraus; wir umreißen ihn deshalb in der Einleitung kurz. Die Stellung und Bedeutung ihrer Lehren als die von christlichen Philosophen läßt sich andererseits nur klar machen, wenn wir die Blüte der christlichen Philosophie im Mittelalter zum Ausgangspunkt nehmen und untersuchen, wieweit in der Neuzeit von einer christlichen Philosophie gesprochen werden darf. Sodann müssen wir den Begriff der christlichen Philosophie herausheben, den Görres,

Windischmann und Deutinger selbst hatten, und müssen zusehen, wo und wie sich in ihren Werken ein besonderes Moment der Christlichkeit spiegelt; d. h. es ist nicht die Darstellung ihrer Lehren im Einzelnen gefordert, sondern eine Gesamtdarstellung in den wesentlichen Linien, um aufzuzeigen, wie sich die Stellung der Offenbarung in ihren Lehren auswirkt. Wenn aber bestimmte Ergebnisse festgehalten werden sollen, die um dessentwillen wichtig sind, daß sie in ihrer Zeit christliche Philosophen waren, so müssen diese gegenüber der nichtchristlichen Philosophie ihrer Zeit abgegrenzt und herausgestellt werden. Diese Aufgabe versuchen wir einerseits dadurch zu lösen, daß wir ihre eigene Stellungnahme zur neueren Philosophie aufzeigen, andererseits dadurch, daß wir am Schluß die wesentlichen Ergebnisse zusammenfassend zu den Grundfragen der Philosophie überhaupt wie der neueren Philosophie im besonderen in Beziehung setzen. Es muß aber im Schluß auch noch der Beweis erbracht werden, weshalb wir den in der Einleitung vorweggenommenen Begriff der christlichen Philosophie zu Grunde legen.

Zusammenfassung
der „Einleitung" und der beiden Abschnitte „Entwicklung der Philosophie seit der Scholastik" und „Josef von Görres".

(I.) Im Begriff der christlichen Philosophie ist das Verhältnis von Glauben und Wissen, d. h. die Stellung, die der göttlichen Offenbarung in der natur- und geisteswissenschaftlichen Forschung der menschlichen Vernunft eingeräumt wird, das entscheidende Merkmal. Die naive vorwissenschaftliche Vorstellung sieht in diesem Verhältnis zwei wichtige Punkte von vornherein hervorleuchten: Einmal muß eine religiöse Schrift wie die Bibel des Christentums, die den Anspruch erhebt, über alle bisherigen religiösen Überlieferungen und Mythologien hinweg die absolute, übernatürliche und persönliche Offenbarung der Gottheit über des Menschen letzte Dinge zu sein, auch für die Erforschung der Welt Autorität sein; andererseits aber muß die geoffenbarte Wahrheit die begründeten Nachweise des menschlichen Forschens auf sich bestehen lassen, ja auch von diesen sich prüfen lassen, denn sie wendet sich ja als für den Menschen bestimmte Wahrheit an die erkennende Vernunft.

Im Sinne dieser ursprünglichen, zunächst noch wenig durch geschichtliche Auseinandersetzungen reflektierten Auffassung über das Verhältnis von Offenbarung und menschlicher Erkenntnis haben denn auch in den ersten christlichen Jahrhunderten Männer wie Tertullian, Origines u. a., später besonders Augustinus die in der christlichen Offenbarung implicite enthaltene Gottes-, Welt-, Seele-, Lebens-, Schöpfungslehre usw. mit der vorchristlichen Philosophie der Antike zu verbinden gesucht. Dabei trat immer deutlicher die platonische Ideenlehre, zunächst vermittelt in der plotinischen Wandlung, als bedeutsam hervor. Sie bot einerseits unter den Philosophemen der griechisch-römischen Kulturwelt die besten Mittel, die Offenbarungslehre der menschlichen Vernunft gemäß auszulegen und mit den Gegebenheiten der Welt in Einklang zu bringen; andererseits lagen gerade auch in ihr die meisten

Ansätze, die mythologisch-religiösen Überlieferungen der Völker (siehe Willmann, Geschichte des Idealsmus I) durch die göttliche Offenbarung zu läutern und zu ihrem letzten Wahrheitsgehalt emporzuführen. Dies Verhältnis von antiker Philosophie und christlicher Offenbarungstheologie läßt sich danach etwa so bestimmen: Wenn Plato im Timaios ausdrücklich seine Auffassung von der Entstehung der Welt als Abbildlichkeit der urbildlichen Ideen nur mit dem Grade der Wahrscheinlichkeit gelten lassen will, so gilt die Lehre von den schöpferischen göttlichen Wesensgedanken der Dinge durch die Offenbarung als objektiv fest gegründet (die zweite Person in der Gottheit ist als „Logos" der einheitliche Inbegriff der Urbilder oder Ideen)- weil Gott sich als persönlicher seiender Geist offenbart hat, der die Urbilder der Dinge denkt. Durch die Offenbarung als Autorität auch für die Philosophie vollzieht sich also nicht eine Störung dieser in ihrem Bereich — sie bleibt vielmehr, wie später Thomas v. Aquin betont, durchaus in dem Recht des lumen rationis naturalis — sondern wir haben eine „ontologische Füllung der Begriffe" (s. Maritain, Von der christlichen Philosophie), insofern vor allem Begreifen des menschlichen Geistes nicht nur die äußere Erscheinung und Wirkung der Dinge empirisch, sondern auch das absolute geistige Sein der Kreaturen in den göttlichen Urbildern ontologisch-metaphysisch feststeht.

(II.) Die Grundüberzeugung dieser durch die christliche Lehre geläuterten Ideenlehre blieb von Augustinus her über Bonaventura u. a. die Grundlage auch der mittelalterlichen „Scholastik", so sehr auch seit Albertus Magnus Aristoteles mit in das christliche Weltbild hineingearbeitet wurde. Der Kosmos der Scholastik ruht danach auf drei Pfeilern: den göttlichen Wesensgedanken der Dinge (universalia ante rem; urbildliche Ideen), deren Nachbild in den Dingen (universalia in re; Form oder Wesen) und dem gewissen Eingehen der Dinge in den erkennenden menschlichen Geist (universalia in mente; Begriff). Alle philosophische Einzelarbeit und Bestimmung geht im Grunde darauf hinaus, die Verbundenheit dieser drei Sphären untereinander genauer festzulegen. Der kritische Realismus als gemäßigter Erkenntnis-Optimismus (in der kritischen Haltung gegen die Reichweite und Sicherheit der menschlichen, natürlichen Vernunft einerseits und der Stützung der Erkenntnis durch den Glauben an die Offenbarung oder übernatürliche

Vernunft andererseits) macht sich in der philosophischen Arbeit überall als das Streben nach der nach allen Seiten hin abwägenden media via bemerkbar, dessen Meister u. a. Thomas v. Aquin war.

Indessen, über die ontologische oder bloß logische Bedeutung der Allgemeinbegriffe erhob sich im Mittelalter der Universalienstreit, in dem schließlich der Nominalismus durch Occam und auch durch dessen Nachfolger Luther den Sieg davontrug. Seine Lehre, daß die Begriffe nur allgemeine abstrakte Zusammenfassungen der Einzeldinge ohne dahinterstehende Realität seien, hat eigentlich schon die Meinung Kants, daß wir das „Ding an sich" nicht erkennen könnten, heimlich vorweggenommen, wenn auch die sog. Aufklärung geschichtlich nicht direkt im Nominalismus wurzelt.

Durch Luthers nominalistisch unterbaute bzw. psychologistische Theologie der Rechtfertigung und durch seine Auffassung von der aristotelisch-scholastischen Philosophie und der „Hure Vernunft" war theoretisch die Philosophie aus dem oben beschriebenen ursprünglichen Verhältnis zu Theologie und Glauben entlassen. Praktisch geht ja auch bis heute die reformatorische Theologie ihren supranaturalistischen Weg. Auf der anderen Seite zog aber auch die europäische Philosophie seit dem Ausgang des Mittelalters selbst mehr und mehr den Trennungsstrich. Descartes, persönlich ein gläubiger Mensch und noch in der Atmosphäre des Idealismus verankert, hat doch durch seine Methode der Philosophie eine Wendung gegeben, die den Glauben zurücktreten ließ hinter dem rationalen Wissen. Die späteren französischen Enzyklopädisten und die englischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts haben schließlich die religiösen Probleme und die Offenbarung ganz aus dem Aufgabengebiet der Philosophie gestrichen. Im Zusammenhang mit den naturwissenschaftlichen Theorien entwickelte sich die Weltansicht des Deismus, die sich mehr und mehr in der öffentlichen Bildung festsetzte.

Auch Leibniz, der an sich mit dem organischen Weltbild seiner Monadologie und prästabilierten Harmonie eng an den antik-mittelalterlichen Idealismus anschloß, vertrat doch eine rationalistische Methode. Und Kant, der aus gläubigem Herzen den metaphysischen Dogmatismus „kritisierte", um „für den Glauben Platz zu machen", wurde dennoch fast der Aufklärer katexochen — nicht zuletzt wohl deshalb, weil er die Scholastik und damit die ursprüngliche christlich-kritische Haltung gegen-

über der Unzulänglichkeit der natürlichen Erkenntnis nicht kannte.

Die deutsche idealistische Bewegung protestierte zwar gegen den dürren Verstand der Aufklärung und wollte zu metaphysischen Höhen und zum Glauben zurück. Aber die Wissenschaftslehre des subjektiven Idealismus ist weit entfernt von der des objektiven der Antike und des Mittelalters; und u. a. der Glaube, den die Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher meinten, ist nicht der ursprünglich christliche Glaube an die Übernatürlichkeit der Offenbarung. Hegel spricht bezeichnenderweise von offenbarer Religion statt von Offenbarungsreligion.

So war in der neueren Philosophie das Band zwischen Glauben und Wissen, zwischen menschlichem Forschen und göttlicher Offenbarung zerrissen und das einheitliche Weltbild des Mittelalters einer Spaltung in theologischen Supranaturalismus, in subjektiven Idealismus und naturwissenschaftlichen Materialismus gewichen. Es ist nicht so, daß damit alle christliche Tradition vernichtet gewesen und als ob die Scholastik nicht doch in den katholischen Kreisen weitergelehrt worden wäre, aber das öffentliche Denken war doch weithin auf dem Wege zu einem „neuen Heidentum" (Görres in „Grundl. Glied. und Zeitenf. der Weltgesch."; Deutinger in den „Prinzipien . . ."), und die Scholastik war selbst viel zu starr in ihren alten Begriffen und Fragestellungen stecken geblieben, als daß sie dieser ganzen neueren Bewegung lebendig hätte entgegenwirken können.

Männer wie Sailer, Möhler, Hirscher, Hermes und Günther hatten sich indessen doch schon bemüht, die neueren Philosopheme in die katholische Theologie und Philosophie einzubeziehen — wenn auch, zumal bei Hermes und Günther, nicht ohne eine gefahrvolle Einseitigkeit. Die romantisch-idealistische Bewegung hat dann aber in Deutschland auch eine Reihe von Männern vom Philosophischen her zu der ursprünglichen Auffassung über das Verhältnis von Glauben und Wissen wieder zurückgeführt. Baader, Schlegel, Görres, Windischmann, anfangs mit dem aufklärerischen und romantischen Zeitgeist eng verbunden, reiften zu einer Überzeugung, aus der sie in den Auseinandersetzungen mit den aufklärerischen und idealistischen Zeitgenossen eine christliche Philosophie ihrer Zeit schufen — mehr oder weniger angeregt von der Scholastik, die damals gerade wieder bekannter wurde. Auch bei ihnen bleiben

noch mehr oder weniger Reste aus der Begriffsverwirrung ihrer Zeit — am tiefsten und klarsten hat sich wohl Görres durchgerungen. Ihnen schließen sich etwas später noch Deutinger und Schlüter an, so daß wir mit Görres, Windischmann und Deutinger die bedeutendsten Gestalten aus der christlichen Frucht der romantischen Bewegung herausgreifen.

(III.) Josef von Görres, der lange nur als Publizist oder, wenn als Philosoph, so doch nur als Epigone Schellings galt, ist von Al. Dempf („Görres spricht zu unserer Zeit") als durchaus eigenständiger Philosoph wieder ausgegraben worden. Dempf hat die geistige Entwicklung und das christliche Werk dieses urdeutschen Mannes so dargestellt, daß wir uns für unsere Aufgabe in der Hauptsache an die Hinweise seiner Arbeit halten konnten. Es erübrigt sich daher der Druck dieses Abschnittes (während für Windischmann und Deutinger eine solche zusammenfassende Darstellung noch fehlt).

Nur in zwei wichtigen Punkten möchten wir Dempfs Untersuchungen ergänzen:

1. Wenn Görres schreibt: „Nur bei dem Leben will ich lernen, nicht bei dieser Stubenweisheit, die im bestaubten Winkel ihren Laich bebrütet: was ihr in dünkelhaftem Hochmute bei der mageren Tranlampe eures Aberwitzes erzeugt, das ist alles vergänglich und sterblich wie ihr selber, nur das, was als immer bleibend in allen Zeien wiederkehrt, was nicht erfunden, sondern gefunden wird, was wie der helle Tag vom Himmel in den Menschen kommt, der sich der Strömung nicht verschließt, das allein ist ewig, weise und unsterblich, das gemeinsame Erbe aller vergangenen und zukünftigen Geschlechter" (Politische Schriften 4, 125) — so ist darin die platonische Überzeugung von den seienden Urbildern ausgesprochen; d. h. Görres hat sich bei der Rückwendung in den Glauben seiner Jugend und seiner Mutter zugleich auch zurückgewandt in den objektiven Idealismus. Die Ideenlehre ist auch hier wieder aufs engste mit dem christlichen Weltbild verbunden. Dempf hätte das gegenüber dem Subjektivismus der neueren Philosophie noch klarer herausstellen können.

2. Dempf schreibt, S. 179: „Der Unterschied gegen die alte Form-Stoff-Lehre oder Form-Material-Lehre in ihrer Anwendung auf das Leibseeleverhältnis ist der, daß auch dem leidenden Stoffprinzip ganz wie im Augustinismus, besonders aber auch bei Albert dem Großen, Eigentätigkeit zugesprochen

wird . . ." Uns scheint indessen, daß Görres durch seine analogia trinitatis in seinem gesamten metaphysischen Aufbau des Weltalls den Dualismus der alten Form-Stoff-Lehre überhaupt überwunden hat und statt dessen grundsätzlich wenigstens, wenn auch noch nicht überall wirklich durchgeführt, eine ontologische Dreiteilung eingeführt hat. Dies hängt eng mit der Zuweisung der Einheit in der Gottheit an den Heiligen Geist zusammen (Genesis XXV ff.), statt wie etwa bei Eckhart an den Sohn als der Einheit der rationes aeternae. Wenn Görres in der Genesis, in der Mystik und in der Enzyklopädie immer wieder bis ins einzelnste die dreieinheitliche Aufteilung der Schöpfung nach der urbildlichen Trinität versucht, so hat er damit eine Einteilung des Seins in Wesen, Dasein und Verwirklichung vorgezeichnet, wie sie heute H. E. Hengstenberg vertritt (vgl. den Aufsatz über existentielles Denken, Pharus-Sonderdruck 1934). Es fragt sich nur, wie weit Görres das Verhältnis der drei Prinzipien untereinander schon klar gesehen und wie weit er diese Triplizität konsequent durchgeführt hat. Vielleicht kann von dieser Überprüfung her auch aufgerollt werden, wieso Görres durch die bildliche Redeweise von Himmel und Erde ideale Größen fälschlich als Realitäten eingeführt hat. „Hier wird eine durchgehende Scheidung der Seinsbereiche noch größere Klarheit erringen müssen" (Dempf 166).

C. J. H. Windischmann (1777—1839).

a. Entwicklung, Verhältnis zu Görres und Hegel.

Ähnlich wie Görres war Windischmann anfangs in die religiöse und geistige Wirrnis seiner Zeit verstrickt — er gehörte einige Jahre dem „Illuminatenkreise" an (Dyroff W. 28) — ist aber ebenfalls einer der Köpfe der Romantik, die am ehesten und klarsten zurückfanden. Die ersten Vorlesungen des anfänglichen Mediziners über Geschichte und Philosophie an der kurzlebigen Universität Aschaffenburg waren noch wenig spekulativ (Dyroff W. 27). Zwar ist ihm „das Werk der Erlösung durch Christus der Beginn einer neuen Welt", aber er hatte damals noch keine streng formulierte Auffassung vom Wesen des Christentums. Die in seiner Aschaffenburger Zeit entstandene Schrift „Ideen zur Physik" (1805), „ein mehr naturphilosophisches als naturwissenschaftliches Werk", verrät zwar einen romantischen Aufbruch weg von den empiristischen und atomistischen Wissenschaftsbestrebungen der Aufklärung hin zum mythischen Geist und zu den Ideen, „die die Vernunft allein erfassen kann" (Physik 19/20), aber es ist eben in diesem Buche jene eigentümliche romantische Verworrenheit des Jahrhunderts überhaupt, die ihre Freude an der wiedereroberten Natur und Geschichte in Emanations- und Identitätstheorien, in Mythologie (z. B. Physik 23) und Idealismen aussprach, aber nicht eigentlich zurückfand aus der Verderbnis der Aufklärung zum Einzigen, was hätte helfen können. Der Wert der Schrift liegt vielleicht darin, daß von ärztlicher Seite zu Ärzten hin eine spekulative Auffassung von Natur und Physik erstrebt wird. Eben weil Windischmann Arzt war, ist die sonst eigenartige Verbindung der Naturgeschichte mit Philosophie und Menschengeschichte nicht weiter verwunderlich. Darum erschien ihm schon früh „der Mensch in seinem äußeren und inneren Unterschied von den übrigen Lebewesen . . . als har-

monischer Abschluß des Erdlebens, das Menschengeschlecht als die Verwirklichung des Geistes der Erde“ (Dyroff W. 26). Hier ist sicher wieder Schelling ähnlich wie bei Görres durch seine Identität und durch den Geist in der Natur anregend gewesen, wie überhaupt Schellings Einfluß auf die jungen Philosophen zu Beginn der romantischen Bewegung im Sinne eines metaphysischen Aufbruchs wohl groß war, er ihn später aber an Hegel, oder wie bei Görres und Windischmann an die christlichen Philosophen der Vorzeit abtreten mußte — wahrscheinlich deshalb, weil Schelling im Beginnen dieser verworrenen romantischen Ideenwelt stecken blieb.

Windischmann griff den Plan, die medizinische Wissenschaft tiefer zu fundieren, später wieder auf in dem Gutachten „Über etwas, was der Heilkunde nottut“ (1823). Es ist in der Hauptsache gegen die materialistisch und ungläubig gewordene Heilkunde gerichtet und stellt einen Versuch dar, die Medizin mit der christlichen Philosophie zu einigen. So will er die über die letzten und höchsten Prinzipien der Heilkunst völlig unberatene moderne Medizin auf die wahren und göttlichen Prinzipien des Lebens und der Heilung aufmerksam machen. Hier ist dann aber ganz klar gesehen, daß die göttlichen Grundbedingungen in der christlichen Lehre von der Wiedererneuerung der durch die Sünde dem Tode anheimgefallenen Menschheit in der Gotteskraft, in der Gnade des fleischgewordenen Wortes liegen; daß durch die ethische Herrschaft der Seele über das sinnliche Triebleben die natürliche Grundbedingung einer wenigstens relativen und zeitlichen Erringung und Behauptung der Integrität und Blüte des Leibes ist. Hier ist wie bei Görres der Geist zum substanziellen Träger der Menschennatur gemacht; und die heiligende Kraft Gottes, die in das tiefe Seinsgefüge der Persönlichkeit eingreift, klärt und kräftigt mittelbar auch den Leib (Über etwas, was der Heilkunde nottut, 10 ff.). Windischmann lehrt also — und das ist der philosophische Wert der Schrift — ganz im Sinne der augustinisch-scholastischen Auffassung (s. z. B. Dempf, Meister Eckhart, S. 131 ff.), und in Übereinstimmung mit Görres, daß die Gnadenordnung als neue Seinsweise wirklich in den Menschen, in den ganzen Menschen eingehe, nur ist das alles nicht metaphysisch klar begründet [1]).

---

1) Und u. a. liegt hier genau wie Görres die Ganzheitsauffassung vor, die nicht Leib und Geist getrennt voneinander betrachtet, sondern den ganzen Menschen.

Diese Überwindung der reformatorisch-manichäischen Trennung der Gnadenordnung vom natürlichen Leben und damit die christliche Vertiefung seiner eigenen rationalistischen Jugendphilosophie wird zuerst klar sichtbar in seinem philosophischen und kulturgeschichtlichen Buch „Das Gericht des Herrn über Europa" (1813). Ganz vom Katholischen her ist hier schon die Entwicklung der europäischen Kultur seit Renaissance und Reformation gesehen: Von der Erbsündigkeit und der Unmöglichkeit der Erlösung nur durch die menschliche Vernunft (z. B. Gericht 238) und der Wirksamkeit der Erlösung Christi auch in der menschlichen Werktätigkeit (236) aus ist in Ablehnung aller Versuche des Macchiavellismus (96), der Aufklärung (204), der bloßen Intelligenz und der Schule über Staat und Kirche (228), der philosophisch verbildeten Religion und des falschen Verständnisses des Christentums (238) klar die einzig mögliche Rettung aus dem Gerichte des Herrn die Rückkehr zur religiösdurchdringenden Erlösung alles Lebens in der Öffentlichkeit und stillen Wissenschaft gefordert: „Er hat es veranstaltet, daß der Mensch sich selbst prüfe, daß er seine Kräfte messe: zuerst durch die Not und den Trieb, dann in dem anvertrauten Pfande der Kirchen- und Staatsgemeinschaft, endlich im Streben zur Mündigkeit der Individuen — es beruht nun alles darauf, daß diese letzte Kraft in ihrer Prüfung bestehe. Wer aber besteht, der gehört zu den Auserwählten, welche kein anderes Verlangen mehr treibt als dieses, sich mit Brüdern und Schwestern im Herrn zu vereinigen, und, erleuchtet vom Hlg. Geist nach ihrem noch so verschiedenen Naturberuf, in klarer Gemeinschaft — fortschreitend von geheiligter Empfängnis bis zum Tode — stets hinzublicken auf den Heiland und hinzustreben zum ewigen Vater, so wie der Geist ausgegangen von Vater und Sohn, auch in sie ewig eingeht, diese Heiligung der menschlichen Natur bis in das verschlungenste Gefüge der Individualität ist jenes mißverstandene Evangelium des Geistes; aber es führt, das mögt ihr auf allen Wegen erproben, nicht vom Versöhner ab, sondern unfehlbar zu ihm und zum Vater zurück" (240). Damit hängt dann auch aufs engste die Lehre von der Inkarnation als der recapitulatio der erbsündigen Schöpfung in Gott hinein zusammen (47 ff.), wie wir sie bei Görres kennen lernten. Sie durchzieht wie überall lebendiger Strom unterirdisch die ganze

[1]) Es geht jedoch durch das ganze Buch ein Grundzug, der es vor allen ähnlichen Schriften auszeichnet: die anthropologische Frage, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist die innere Achse des Buches.

Schrift und verrät, daß Windischmann das katholische Denken nie ganz verloren haben mag. Es ist daher auch das richtige Verhältnis von Kirche und Staat gesehen: „Die, welche blind genug sind, das Heil zu übersehen, welches in der für das ganze Menschengeschlecht längst aufgegangenen, in voller Glorie stehenden Sonne — in Christo — leuchtet, welche den tiefen Zusammenhang in den Sakramenten, wie in den Lehren und Grundsätzen der Kirche, dem hierauf beruhenden Bau des Staates — dieser eigentlichen Vergegenwärtigung des höchsten christlichen Geheimnisses — übersehen, diese wollen im Wahn, neue Freude und neues Leben unter die Völker zu bringen, die Religionen und Gesetze aller Zeiten untereinander vermengen" (235/236). Dies Verhältnis: daß also die Kirche mit ihren Lehren und Sakramenten — Görres würde sagen: wegen der neuen Seinseinheit der Menschheit in der Kirche — die Grundlage des neuen Staatslebens sein müsse, trägt dann Windischmann ebenso wie Görres in seiner Verwirklichung und Zerstörung bis zum naturalistischen Kampf gegen die Kirche und bis zur Verweltlichung, d. h. Gottesferne alles Lebens in die geschichtliche Entwicklung Europas ein. Und nachdem er all die geistige Wirrnis der letzten Jahrhunderte, wie immer sie auch als eine eigenwillig gegen gottgegebene Veranlagung und Aufgabe besondere Deutschheit gepriesen werden möge, als die eigentliche Verderbnis deutscher Art erwiesen hat (vgl. die späteren Aphorismen bei Görres darüber), spricht er zum Schluß den Deutschen in Europa die Aufgabe zu: „Ganz gegen die Art des israelitischen Volkes — dieses ausschließenden, hartnäckigen, aber eben in seiner Zähigkeit zur (wenngleich oft blinden) Bewahrung des Alten Bundes geschickten — scheint das deutsche Volk nach allen seinen Grundzügen das auserwählte Rüstzeug zur lebendigen Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens und der reinen gottergebenen Menschlichkeit zu sein" (325). Ganz wie bei Görres, Langbehn und Rademacher ist so auch bei Windischmann die edle deutsche Menschlichkeit als die durch Christus zu Gott hin geläuterte Natürlichkeit verstanden.

Die Bedeutung des Buches liegt ohne Zweifel in dem Mute, womit — für die Entwicklung der romantischen Bewegung sehr früh — eine religiös-katholische Kulturkritik geschrieben wurde, die den Katholizismus nicht wie bei Novalis symbolisch verbildete, aber vielleicht gerade deshalb einmal wieder nicht sehr beachtet wurde. Görres besprach das Buch im Rheinischen Merkur (Nr. 103 u. 106), und dabei wird es weitgehende Anre-

gungen in Görres zurückgelassen haben. Der Rheinfranke war nämlich in dieser Zeit gerade dabei, seine Staatsphilosophie auszubauen, und wurde dadurch auf die eigentliche Bedeutung der katholischen Kirche aufmerksam. Es sind auch umgekehrt Anregungen von Görres auf Windischmann übergegangen: Görres schickt 1805 seine Schrift „Glauben und Wissen" an Windischmann; wir erwähnten schon, was Windischmann darauf antwortete. Seitdem war das Verhältnis zwischen Görres und Windischmann, das von den Kindern beider bestärkt wurde, bis zum Tode Windischmanns gut. „Der gegenseitige Einfluß freilich beschränkte sich auf stoffliche Kenntnisse, die jedoch nicht unwichtig waren. Der Feuergeist des beweglicheren Görres und die Feuerseele des zäheren Windischmann ergänzten sich glücklich und, wennschon die beiden in sich blieben, was sie waren, angeregt im Denken und bestärkt im Glauben haben sich doch beide" (Dyroff W. 83).

Gleich hier fällt aber ein gewichtiger Unterschied zwischen den beiden Denkern auf. Wohl ist auch in Windischmann ähnlich wie in Görres eine prophetische Gabe lebendig — darin hatte der Sohn Fritz schon Recht (Dyroff W. 106) — und auch der kraftgenialische Stil in „Das Gericht des Herrn" erinnert an Görres. Aber außer der hinreißenden Wucht Görres'schen Eigenerlebens fehlt den Darstellungen Windischmanns die konstruktive Art und die metaphysische Klarheit der Philosophie des Görres. Nirgend ist die Bezogenheit auf eine außerhalb der menschlichen Vernunft liegende Seinsordnung klar fühlbar. wie sie in den Schriften des Müncheners hervorleuchtet. Das aber ist ein bedauernswerter Fehler der gesamten Philosophie Windischmanns, die ihren Grund wohl darin hatte, wie Schelling richtig erkannte, daß Windischmann seine Gedanken zu sehr in psychologischer Sprache ausdrücke (Dyroff 69). Darin mag es auch seinen Grund haben, daß Windischmann sich auch nicht klar genug gegen die Verweltlichung des christlichen Gedankengutes stellte; eigentliche Führerkraft war ihm nicht eigen.

Schelling hat wohl anfangs eine echte Hochachtung für Windischmann gehabt („keine literarische Bekanntschaft habe ihm seit langer Zeit so reines Vergnügen gemacht") und durch gegenseitiges lebhaftes Bücheraustauschen mögen sich beide in vielem befruchtet haben. Aber später hinderte die egoistische Eigenart Schellings, für dessen „höchst persönlichen Ruhm und Vorteil nicht minder als für die Sache der Freund zu sorgen

habe“ (Dyroff W. 70), das Verhältnis, das für beide nicht entscheidend gewesen sein dürfte.

Bezeichnender für Windischmann ist seine Beziehung zu Hegel. In einem Brief aus dem Jahre 1823 schreibt Windischmann: „Größer als die Differenzen sei das, worin sie einig seien. Sie würden den anderen gegenüber unendlich mehr Mitarbeiter als Gegner sein. Es handele sich darum, da Mystik und Gedanke, die beiden Zugänge zu dem früher von selbst durch die Welt eingenommenen spekulativen Standpunkte jetzt mehr oder weniger verstopft seien, den gemeinschaftlichen Boden zu finden“ (Dyroff W. 74), und 1824 behauptet er gar: „Daß er zwar in einer Hauptsache von Hegel abweiche, aber gerade von ihm unter allen philosophischen Zeitgenossen am meisten lernen könne“ (Dyroff 75). Von den Hegel'schen Gedanken hat es ihm am meisten die Logophanie angetan, deren zwar geläuterter Kerngehalt in Windischmanns Schriften immer wiederkehrt, besonders in dem Plan seines Hauptwerkes „Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte“ (1827), über das dann auch die Freundschaft mit Hegel zerbrach, weil dieser behauptete, Windischmann habe in seiner Darstellung der sinesischen Philosophie im ersten Band seines Werkes Plagiat an seiner (Hegels) Philosophie der Geschichte begangen (Dyroff W. 75). Windischmann bezeichnete das als Unrecht, da er doch ähnliche Gedanken schon früher vertreten habe, die sich auch tatsächlich in seinen Vorlesungen in Aschaffenburg finden. Es wird wohl wirklich so sein, daß hier ein Zusammentreffen ähnlicher Gedankengänge statthatte, wie Windischmann sich in einem Brief an Hegel verteidigt. Er war sich nicht des geringsten Einflusses der Hegel'schen Vorlesungen in diesem Punkte bewußt (Dyroff W. 75).

Der Grundgedanke der Hegel'schen Logophanie ist in der Auffassung Windischmanns von der Philosophie überall erkennbar. Hier scheint wirklich eine ursprünglich gemeinsame Gedankenrichtung vorzuliegen; anders ist auch die begeisterte Aufnahme von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ durch Windischmann 1810, also in seiner vorchristlichen Periode, nicht zu verstehen. Er nennt sie das „Elementarbuch der Befreiung des Menschen“, „den Schlüssel zu dem neuen Evangelium, von dem Lessing weissagte“ (Dyroff W. 27). Sind diese Ausdrücke auch ein klarer Beweis, wie stark Windischmann anfangs in den aufklärerischen Glauben verfallen war, so klingt die Grundrichtung der metaphysischen Logik immer auch in seinen christ-

lichen Schriften durch. Weil die Philosophie nämlich „die Genesis der intelligiblen Welt, diese Ausbildung einer Gemeinschaft der Geister in der ewigen Wahrheit“ beleuchtet, kommt es der Sache gemäß darauf an, „die Philosophie fortgehend als die intelligible Seite der Welt und so ihre Geschichte als die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte zu betrachten, wodurch dann auch das Verständnis der Weltgeschichte im Spiegel der Intelligenz erleichtert wird, indem nämlich die Weltepochen in der Gestalt des vernünftigen Begriffs, wie derselbe im innersten Bewußtsein des denkenden Geistes aufgegangen ist, nachgewiesen werden“ (Phil. d. Fortg. I, IV/V). Im Folgenden ist dann die Einleitung in die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte eine psychologische Entfaltung der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis von der Einzelpersönlichkeit her auf die Menschheit angewandt; diese psychologische Darstellungsweise ist auch in den übrigen Schriften typische Eigenart Windischmanns: „Das Denken also ist, indem es sich von seinen irdischen Banden löst, diese von der ersten Gewißheit der Wahrheit ausgehende, alle Momente und Situationen des Bewußtseins bestimmende, sie alle durchdringende und bis zur klaren Gegenwart der Wahrheit durchschlagende Intention des Geistes auf ihre wirkliche Erkenntnis und auf das ruhige Wohnen in dieser Gegenwart“ (Phil. i. Fortg. I, XXXII). Dieses Bestreben, das immer heller werdende Bewußtsein von der Wahrheit im menschlichen Geiste darzustellen, ist der Hegel'sche Gedanke, der auch den inneren Sinn des Heftchens „Über den Begriff der christlichen Philosophie“ (1923) ausmacht: „Die Philosophie ist wesentlich nichts anderes, als das streng in einem Zusammenhang fortschreitende Zusichselbstkommen, sowie nicht minder das auf eben diese Weise verfahrende Zusichselbstbringen und dann das Beisichselbstbeharren der im bloß sinnlichen und fleischlichen Leben außer sich seienden und — wie es sich am Ziele findet — außer sich gekommenen und zu jenem Abgrunde des Lebens herabgesunkenen Vernunft, und zwar ein Zusichselbstkommen von ihren ersten dunklen Anfängen im Gefühl und im eingeborenen Triebe nach der Wahrheit bis zum Lichte des reinen Gedankens, bis zur klaren und vollständigen Sicherstellung der Erkenntnis und des Willens“ (3/4). „Die Geschichte der auf dem Wege des Philosophierens zu sich selbst gelangenden und der Charakter der bei ihrer Substanz beharrenden, also wahrhaft bei sich seienden Vernunft“ ist auch hier mehr als die Entfaltung und

Reife der dem Menschengeist immanenten Logik verstanden denn als Erkenntnis und Aneignung einer auch außerhalb des Menschen existierenden Welt der Dinge. Es ist das nicht falsch, es ist hier nur einseitig scharf die Tätigkeit des menschlichen Geistes bei der Erkenntnis betont, ohne daß die beiden anderen der drei Reiche geleugnet würden, aber sie gehen bei Windischmann mit einer mystischen Innigkeit in die Entfaltung des Geistes ein, so daß sie zum Leben des Geistes selber werden. Diese Darstellungsweise hat den idealistischen Pantheismus im Blut und wäre sicher in ihm versunken, wenn sie nicht im bewußten Gegensatz zu ihm die metaphysische immanente Logik als vollendet nur in der „entschiedenen Anerkennung des Lichtes, das in die Finsternis leuchtet, des Logos, in dem sie die reine Wahrheit gewinnt, weil er alle Wahrheit in sich begreift und die reine Wahrheit von allem Wahren ist", (Begr. 20) begriffen hätte.

b. Die geschichtliche Offenbarung des außerweltlichen Gottes.

Damit sind wir auf den Unterschied zu Hegel gestoßen, daß nämlich „der Glaube an das nicht für sich abgeschlossene, sondern sich seiner glorreichen Selbstheit schon in der Erschaffung des Weltalles entäußernde Wesen der Idee und an ihr Herabsteigen zu dem, der sich ihr entfremdet hat und in sich finster geworden ist, an ihr liebevolles Wandeln unter den Menschen bis in den Tod, um sie von der Sünde des Ungehorsams zu erlösen, die Grundbedingung ist, wodurch jene von der Menschheit schon berührte und gleichsam angehauchte Anerkenntnis des lebendigen und alles belebenden Gottes erleuchtet und zu einer nicht mehr wankenden, sondern bleibend und wachsend positiven Erkenntnis erhoben, der Wille bekräftigt, das Verdienst der Arbeit belohnt und das bloße, wenngleich ganz richtige und geistvolle Zusammentreffen der Spekulation mit der Wahrheit zu einem vertrauten Umgang mit derselben, zum sicheren Besitz derselben wird" (Begr. 22). Denn so erst wird sie „ganz eigentlich christliche Philosophie, welche in der göttlichen Idee als der absoluten Macht, Weisheit und Liebe ihr ungeteiltes Leben hat und der reinste Idealismus ist und zugleich der vollkommenste Realismus, da er alle Erkenntnis des Realen in sich faßt und in dieser Erkenntnis der göttlichen Ordnung sich erfreut und lebt" (Begr. 23). Von den langatmigen

Sätzen gelöst heißt das also: christliche Philosophie ist die Erkenntnis der göttlichen Seinsordnung durch den Glauben an die in Christus erschienene ewige Vernunft. Es ist wörtlich also doch eine reale Ordnung bezeichnet, auf deren Erkenntnis die christliche Philosophie hinauswill; aber — und das ist ebenso klar gesagt — es kommt Windischmann mehr darauf an, das Leben des Geistes in dieser Ordnung, das Hinein- und Hinaufwachsen des menschlichen Geistes in die göttliche Vernunft zu erklären. Zwar geht die göttliche Wahrheit in der Gnade in den Menschen ein, der sich in der Spekulation um die Wahrheit bemüht, aber das Zusichselbstkommen des Geistes ist nicht das Werden Gottes selber wie bei Hegel, sondern die Fülle der göttlichen Wahrheit ist ein ewig seiendes Licht und ist vor und außer der menschlichen Vernunft.

So ist auch bei Windischmann das Doppelgesetz des Unterschiedes und der Gleichheit zwischen Schöpfer und Geschöpf die heimliche Dialektik, die im Grunde jeder christlichen Philosophie, wenn schon oft unbewußt, eignet. Gott ist nicht dem Werden unterworfen: „Die von Ewigkeit zu Ewigkeit seiende, sich erkennende und begreifende, sich bewährende Wahrheit ist Gott. Er ist die ewige Wahrheit, Weisheit und Liebe, die ewige Klarheit und das Licht der Welt. Er für sich bedarf nicht, in den Kreis des werdenden und zum Begriff sich ausbildenden Gedankens einzugehen, noch viel weniger in die Momente der Befangenheit des aus dem Nichts erwachenden Bewußtseins der Kreatur“ (Phil. i. Fort. I, XXXIV). Durch diesen Begriff Gottes und der Anerkennung einer absoluten Wahrheit ist die Herrschaft des Begriffs, die Hegels System zwar klar und übersichtlich, aber gewaltsam starr und unlebendig macht, in die Autorität jener Wahrheit gewandelt, die von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt und immer wieder von neuem suchenden Geistern als ewig dieselbe und jung wie am ersten Tag erscheint, so daß jetzt der Begriff nur die menschliche Fassung der ewigen Vernunft, d. h. der göttlichen Wesensgedanken ist. In den Begriffen hat der Mensch den „Fortgang und die Vollendung seiner Befreiungsgeschichte“, wahre Autorität aber ist erst die göttliche Vernunft, da ihrer der Begriff, „so rein und real er schon ist, doch aus sich noch ermangelt“ (Begr. 18). Erst diese erleuchtete, d. h. der ewigen Wahrheit gegenwärtige Vernunft ist als „unendlicher, in sich vollendeter und wahrhaft vernünftiger Gedanke, d. i. als wirklicher Begriff und vernünftige Macht über alles Bewußtsein und Leben, als ein aktuoses Gleichnis

und Organ der Gottheit in jeder Angelegenheit des Menschen" (Phil. i. Fortg. I, XXXV), weil sie erleuchtet ist durch die transzendent seiende, nicht erst werdende Gottheit, durch die „den Umkreis haltende, tragende, in sich ewig klare Selbstheit, welche mithin allein das rechte Selbst, das aus sich selbst alles vollbringende und somit das Licht und die Fülle der Selbsterkenntnis ist" (Begr. 20). Es hat also nicht die Wahrheit und Gott selbst eine Geschichte ihres Sichbewußtwerdens; wohl aber hat ihre Auffassung und Anerkennung von seiten des Menschen einen Fortschritt in der Zeit (Phil. i. Fort. I, XXXV), und damit greift Windischmann den berechtigten Kern der Hegel'schen Logophanie heraus. Hier ist der Optimismus Hegels, als könne der Mensch die Fülle der Wahrheit mit seiner Vernunft ausschöpfen, gebrochen: die Philosophie ist „eine bußartige Aufgabe"; sie ist, „wie für den Leib der Anbau der Erde, so für den Geist eine Arbeit im Schweiße des Angesichtes, den Gedanken in seiner ganzen Tiefe und Vollständigkeit durchzuführen, und Wort und Tat mit ihm übereinstimmen zu lassen" (Verhältnis 87). Wie die erbsündige Verderbtheit der menschlichen Natur dadurch bewahrt bleibt, so wird auch durch diese klare Trennung Gottes von der Schöpfung sowohl die außermenschliche Seinsordnung begründet, wie die Erlösung durch den menschgewordenen Gott erst wieder möglich; so bleibt der eigentliche Gehalt des Christentums bei Windischmann vor gnostischer Verbiegung bewahrt.

Soll aber die unter uns erschienene göttliche Vernunft in den Menschen eingehen, so ist die Anerkennung einer bestimmten Gleichheit zwischen Schöpfer und Geschöpf trotz des Unterschiedes und der Erbsünde Voraussetzung. Dafür, „daß das göttliche Wort uns auffordert, vollkommen zu werden wie Gott, und zwar durch das Verdienst der Anstrengung und durch die ergänzende Gnade", beruft sich Windischmann auf de Maistre: „Auch die geringste Ähnlichkeit ist eine Glorie, welche kein Geist ermessen kann. Da die Ähnlichkeit nichts gemein hat mit der Gleichheit, so bedienen wir uns nur des uns verliehenen Rechtes, indem wir uns dieser Ähnlichkeit rühmen. Wäre keine Beziehung und keine reale Ähnlichkeit zwischen der göttlichen Vernunft und der unsrigen — wie hätte die eine sich mit der anderen vereinigen können, und wie könnte der Mensch selbst nach seiner Herabwürdigung eine so auffallende Herrschaft über die ihn umgebende Kreatur ausüben? Denn der Mensch herrscht auf Erden nur, weil er Gott ähnlich ist. Fürchten

wir niemals, daß wir uns hierdurch allzu sehr erheben und die Begriffe schwächen, die wir von der göttlichen Unermeßlichkeit haben müssen. Um ein unendliches Verhältnis zwischen zwei Extreme zu setzen, ist es nicht nötig, eins herab zu ziehen: es reicht zu, das andere ohne Schranken zu erheben. Als Bildnisse Gottes auf Erden sind wir ihm in allem ähnlich, was wir Gutes an uns haben; und man glaubt nicht, wie sehr diese erhabene Ähnlichkeit geeignet ist, eine Menge Fragen ins rechte Licht zu setzen" (Begr. 27). Dadurch ist der Fehler, den die Reformatoren insofern machten, als sie nicht zwischen Möglichkeit und Neigung zur Sünde und totaler Sündhaftigkeit unterschieden, wieder aufgehoben. Und wie unverdorben katholisch klingt die Stelle: „Diese Ähnlichkeit nun wird der Vernunft am klarsten und einleuchtendsten durch die Aufmerksamkeit auf die Stimme des lebendigen Wortes, indem nämlich jene ursprüngliche und wesentliche Verwandtschaft gerade im Vernehmen desselben als eines ganz einfachen, klaren und die Seele durchdringenden Wortes am deutlichsten hervortritt. Bei ernster Erwägung des Vernommenen erkennt der Geist dann, welches unvergleichbare Werk der Liebe durch diese Erweckung mittels der frohen Botschaft an ihm geschehen und zwar in dem Grade vollbracht ist, daß, gleich wie das Wort ist Fleisch geworden und sich herabgelassen und sich entäußert bis zum Tode, auch der Geist des Menschen durch den Auferstandenen der Gefangenschaft der Welt entbunden, ja selbst sein Fleisch geläutert und geheiligt und er so ganz in den Geist der Wahrheit erhoben wird (wie augustinisch! siehe Przywara 117 ff.), auf welchen alles Verlangen der Philosophie von den ältesten Zeiten an gerichtet war als auf den Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit führt und welchem der endliche Geist in der vollkommenen Entfaltung seines göttlichen Keimes (!), in der vollen Befreiung aus den Banden der Endlichkeit und strengen Notwendigkeit nun in klarer Einigkeit lebt und so als die ganz zu sich selbst gekommene Vernunft erkennt, daß er eben im Glauben an das Wort recht eigentlich und vorzugsweise vernünftig (!) ist und bei sich selbst verharrt und dennoch nichts für sich selbst, sondern lautere Liebe und Mitteilung ist" (Begr. 28).

Es ist schade, daß diese Unterscheidung in den Seinsweisen nicht in einer symbolischen Metaphysik systematisch durchgeführt ist; hier wird deutlich der Mangel an konstruktiver Kraft des Geistes sichtbar, der Windischmann in der Klarheit und Umfassung weit hinter Görres zurückbleiben ließ. Zudem

war Windischmann mehr, als er selbst wußte, in die nur erkenntnistheoretische Problematik seiner Zeit eingespannt; und die Vorsehung wollte, daß er starb, gerade als die Neuscholastik die Blicke wieder auf die Philosophie des Mittelalters zu lenken begann und er Thomas v. Aquin kennen lernte.

Über diesem Mangel aber dürfen wir nicht vergessen, was neben der Klarheit über den Begriff der christlichen Philosophie sein besonderes Verdienst ausmacht: den Hegel'schen Gedanken der Logophanie in die Lehre von der Erlösung, d. h. in die der Kirche heimgeholt zu haben. Wie sehr er das Zusichselbstkommen des Geistes anders verstand als Hegel, haben wir erwähnt: als die Erkenntnis nämlich „der Auflösung aller Selbstheit, die so für sich bestehen will, in die andere ihr entsprechende Selbstheit und dieser in sie, so daß sie in dieser Insichkehr, in diesem Vernehmen des Selbst im anderen Selbst zwar in der vollen Rückkehr zu sich (Richtigstellung des Weltgeistes Hegels in die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit) und in der lebendigen Umkreisung eines gemeinschaftlichen Mittelpunktes begriffen ist, aber in dieser Gegenseitigkeit sich doch nur beleuchtet, indem sie von sich beleuchtet wird und umgekehrt, so daß nirgends in ihr und ihrer anderen ein ursprüngliches und erstes, sondern ein entlehntes (!) Licht sich zeigt als in sich reflektierter Wiederschein einer den Umkreis haltenden, tragenden, in sich ewig klaren Selbstheit" (Begr. 19). Die spekulative Philosophie kann also erst in der entschiedenen Anerkennung des göttlichen, d. h. des übernatürlichen Logos als „vollkommen durchgeführte Logik" gelten (Begr. 20). Dieses Unterschiedes zur Hegel'schen Logik, der metaphysisch gesehen darin liegt, daß nach Windischmann das Werden erst auf dem Grunde des Seins möglich ist, also eigentlich überhaupt nur Entfaltung von Anlagen ist, während Hegel das Werden über das Sein stellend, das Werden nicht begründete und zu einem Sein überhaupt nicht vorstieß, war sich Windischmann wohl bewußt, wie u. a. aus einem seiner Briefe an Schlüter (1833) über das Verhältnis Baaders zu Hegel erkannt werden kann: Was Baader gegen Hegel nach der da- und dorthin streifenden Weise seiner Polemik vorgebracht habe, sei nicht entscheidend genug und lasse noch manche Kapitulationspunkte zu, die sich mit einer durchaus katholischen Philosophie nicht vertrügen (Dyroff W. 97).

Die Trennung, die Windischmann bei der Richtigstellung der Hegel'schen, d. h. der idealistischen, nur immanenten Logik

zwischen Schöpfer und Geschöpf vollzog und so erst wieder den Ursprung der innerweltlichen Vernunft in Gott hinein verlegte, rettete sowohl das von der Schöpfung als besondere Erlösung zu betrachtende Erscheinen der göttlichen Vernunft in der Welt, wie es einzig dem Messiasbewußtsein Christi entspricht, als auch die Geschichtlichkeit dieser Heilstat Gottes und damit ihre für alle Zeiten gültige Absolutheit. Daher ist denn auch für Windischmann die Belehrung durch die göttliche Vernunft und Liebe nur „in der Kirche ausgesprochen und zu allen Zeiten wesentlich bewahrt", und „der Gehorsam gegen die Kirche und der Glaube sind daher Grundbedingung des Fortschrittes der höheren Philosophie" (Begr. 32). Weil er so in dem katholischen „den freien und universellen Standpunkt der Wahrheit" innehat, weiß er eben durch Christus des Menschen ersten Beruf, seine Stellung, seinen Fall und wie er bis zur Fülle der Zeit seine Geschichte durchgeführt (Phil. i. Fortg. III, VIII) und weiß, was dem Menschen „durch die göttliche Offenbarung im Sohn und durch den Sohn, den Erlöser der Welt, zu Teil geworden ist und auf wievielen Wegen er sich des Anteils an der Erlösung wieder verlustig macht, wie uns jeder Tag beweist". Sein Hauptwerk ist darum eine Darstellung des „logischen Grundinhaltes der Philosophie" in den Völkern des Altertums, und „wie dieses Verhältnis unter dem Einfluß des Christentums sich gestaltete und berichtigte" (Phil. i. Fortg. III, X—XI). Dadurch stellte sich ihm denn auch „der schneidende Unterschied der vermeintlichen göttlichen Offenbarungen von der wahren Offenbarung des lebendigen Gottes sowie der wahren und der falschen Kirche heraus, wie nicht minder der Unterschied des philosophischen Bestrebens der Brahmanen (und der anderen Völker) von der wahren Philosophie" (Phil. i. Fortg. III, X—XI). Wir dürfen also sein Bestreben dahin zusammenfassen: Er wollte eine Logophanie des natürlichen logos spermatikos in den Philosophien und religiösen Lehren der Völker von der übernatürlichen Offenbarung in Christus als der Fülle der Vernunft aus geben. Wenn nicht seine Krankheit und sein früher Tod ihn gehindert hätten, diesen Plan ganz und mit voller Schaffenskraft durchzuführen, hätte er wahrlich für die Erkenntnis der Wahrheit keinen geringen Schritt getan (vgl. Phil. i. Fortg. III, XI). Wenn wir bedenken, mit welcher Wucht später die Welt der indischen Mythologie und Buddhas u. a. religiöse Lehren Asiens (Zarathustra) die geistige Welt des Abendlandes — Schopenhauer, Nietzsche, R. Wagner usw. —

verwirrte und die Erkenntnis der wahren Gestalt Christi und des Christentums unmöglich machten, werden wir einsehen, daß Windischmann eine sehr wichtige Aufgabe zu erfüllen versuchte.

Übrigens — um das hier einzuflechten — scheinen in solchen Stellen wie die oben S. 16/17 angeführten in den Schriften Windischmanns die Quellen für das hier und da ans Katholische grenzende Denken Goethes (im Faust, die bekannte Stelle über die Sakramente, „Gericht des Herrn", S. 119, vgl. auch Fr. Muckermann, Goethe, Bonn 1931) zu liegen. Windischmann hat mit Goethe in regem Briefverkehr gestanden und ist mehrere Male mit ihm zusammengetroffen. Er schickte dem Dichter auch seine Schriften zu, über die sich Goethe in seinen Briefen durchweg anerkennend ausspricht (Dyroff W. 76—80). Besonders das Gericht des Herrn über Europa, das Goethe, wie er selbst gesteht, trotz einiger Bedenken mit „Freude und Nutzen" gelesen hat, wird einen starken katholischen Eindruck auf ihn gemacht haben. Daß Goethe auch die späteren Werke Windischmanns gelesen hat, dürfen wir wohl mit Sicherheit annehmen, da er noch 1824 das Buch über die Heilkunde bespricht, die „ägyptische" Ansicht Windischmanns, ein Arzt müsse auch Priester sein, aber ablehnt. Erst von da an trennen sich die beiden wieder. So haben wir in dem Einfluß Windischmanns auf Görres und Goethe in etwa konkreter vor uns, was Dyroff zu Eingang seiner Biographie andeutet, daß man nämlich bei genauerer Untersuchung den Einfluß dieses romantischen Geistes nicht mehr für so gering erachten würde als bisher. Sicher sind auch die Anregungen, die er seinen zahlreichen Schülern und Freunden mitgab, bedeutend, aber sie können nur in Einzeldarstellungen erfaßt werden (s. z. B. den Einfluß auf Schlüter bei Dyroff, Über die Philosophie an der Hochschule zu Münster).

c. Scheidung und Einheit in der Erkenntnis.

Den Gottmenschen Christus hat, wie wir gesehen, auch Windischmann zum Mittelpunkt seiner Philosophie erklärt; und zwar weder nur Gott, wie es die Reformation faktisch getan, noch nur den Menschen Christus, wie ihn seit Humanismus und Aufklärung die ganze westeuropäische Öffentlichkeit versteht, sondern wie er durch die dogmatischen Kämpfe aller Jahrhunderte von der Kirche festgehalten wurde: als die ungeteilte und unvermischte Einigung von Gott und Mensch. Bei

oberflächlicher Lektüre der Schriften Windischmanns scheint es freilich, als verschwämmen die Grenzen zwischen dem Reiche Gottes einerseits und dem Reiche des Menschen andererseits und wieder zwischen dem Geist des Menschen und der Welt der Außen-Dinge so sehr, daß alles sich in eine unlösbare, verschwommene Einheit auflöst; weshalb ihm seine Gegner im Streit um Hermes, in den er als Vertrauensmann der Kurie hineingezogen wurde, Mystizismus vorwarfen. Aber man lernt bei genauerem Zusehen unterscheiden zwischen den Quellen, aus denen die Erkenntnisse kommen und die auch bei Windischmann, wenn auch nur andeutungsweise klar geschieden sind, und der eigentlichen Erkenntnis der Wahrheit im Geist des Menschen, in der die drei Welten zu einer gerundeten, unlösbaren Einheit zusammenwachsen; und um letztere geht in der Hauptsache das Bemühen Windischmanns.

Er sieht ganz klar, daß uns die Welt Gottes und die Fülle der Vernunft erst durch den Glauben an Christus erschlossen wird: . . . „sofern die Menschen aufrichtig die Notwendigkeit des Glaubens erkennen und die Lebendigmachung desselben auch für sich erflehend und erlangend, sich dem fleischgewordenen Worte, das sie ja schon in der Idee als die sich allein absolut wissende und verstehende göttliche Vernunft und als die Fülle der Wahrheit erkennen, kindlich und unbedingt hingeben" (Begr. 34). In dem Satz: „Denn die göttliche Vernunft macht durch ihre Offenbarung der menschlichen ihre wesentliche Wahrheit erst völlig erkennbar und sichert dieselbe im realen Besitz derselben" (Begr. 36) hat er ein Verhältnis beider zueinander in einer Weise bestimmt, wie es 600 Jahre vorher fast mit denselben Worten Eckhart bestimmte: daß nämlich die „samenhafte Logosanlage in der Natur durch das Gnadenlicht offenbar werden soll" — quod sumus per naturam, appareat per gratiam (Dempf, Meister Eckhart, S. 187). Das scheint auf den ersten Blick umso verblüffender, als Windischmann Eckhart nicht gekannt haben kann, da selbst Görres diesen Mystiker nur von ferne durch die Vermittlung von Seuse und Tauler kannte. Aber das ist tatsächlich nur ein Beweis dafür, daß es für eine katholische Philosophie garnicht so sehr auf die Verbindung mit früheren christlichen Philosophen ankommt, sondern zunächst und grundsätzlich auf den lebendigen Glauben an Christus; aus ihm ergibt sich von selbst die Stellung zur Offenbarung und durch die Offenbarung zur Welt. Die Lehren bisheriger christlicher Philosophen sind dann immer in zweiter

Linie wichtig, insofern sie die Welt spiegeln, die in den Grundzügen bei einem lebendigen Glauben an Christus immer dieselbe bleibt und so in jedem christlichen Philosophen neu erschaut und erschlossen wird, woraus sich andererseits ergibt, daß in den Lehren jedes christlichen Philosophen vieles zeitgebunden ist und im Fortgang der Erkenntnis überwunden werden muß. Das grundsätzliche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist allerdings immer dasselbe; und so findet auch Windischmann dieselbe Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen wie Görres: „Die Theologie teilt uns das Wort mit und legt es aus kraft der Autorität, welche es selbst angeordnet hat (!!); die Philosophie will es im Geiste und in der Wahrheit empfangen und verstehen und dient ihm selbst wieder durch treues Forschen nach dem Göttlichen Geist und Verstand, so daß auf diese Weise der Geist und Verstand des Menschen auch zu eigener Gründlichkeit erweckt, zur Mitarbeit am Werke des Heils aus allen Kräften in Tätigkeit gesetzt und zu seinem eigenen Heile von der Wahrheit überzeugt werde“ (Begr. 36). So ist hier weder traditionalistisch zu viel noch rationalistisch zu wenig von der Offenbarung abgeleitet, sondern beide sind hierarchisch nach ihrer innewohnenden Bedeutung geordnet und der Grundsatz der symbolischen Metaphysik ist wenigstens angedeutet: „daß kraft der Gnade das Menschliche auf das Göttliche bezogen werden darf“ (Begr. 36). Wenn wir nun dazu noch sehen, daß die Welt der Dinge und mit ihr die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung für die Erkenntnis durchaus nicht geleugnet, sondern wie bei Görres als Anfangsstadium und als Anregung der Vernunfttätigkeit anerkannt, wenn auch wieder zu psychologisch gefaßt ist (vgl. die Einleitungen zu Begriff usw. und zu Phil. i. Fortg.), so müssen wir zugeben, daß Windischmann die drei Welten oder Reiche in der Erkenntnis einwandfrei geschieden hat.

Aber das war es weniger, was Windischmann darstellen wollte; ihm lag mehr daran, das eigentlich einheitliche Leben der menschlichen Vernunft, nachdem nun die göttliche Erleuchtung von oben in sie eingegangen und auch die Außenwelt erst richtig erklärt hat, das Leben des Geistes, das gezeugt wird aus der Fülle der Wahrheit, aufzuzeigen: „Indem der Kreislauf des Denkens vom ersten unmittelbaren Gedanken, der noch ganz jener erste Glaube und Zuversicht ist, diesen mit der Wahrheit völlig vermittelt, zeigt er sich so als das Gleichnis des ewigen Gedankens und ist so nach seinem erwiesenen

Bestand in der Wahrheit das Medium cogens (cogitans), constituens et construens für die Welt und das zeitliche Leben des Menschen als den Inbegriff der Endlichkeit. Er ist die in sich geschlossene und mit der Wahrheit zusammengeschlossene Kreisung durch alle Momente der Wahrheit, wie dieselben sich in dieser Kreisung, als dem Gleichnis des Unendlichen sich entfalten, fassen und vollbringen können in dem erschaffenen Wesen durch seine Gegenwart bei der Wahrheit und der Wahrheit in ihm" (Phil. i. Fortg. I, XXXIX). Das ist die Mystik des Paulinischen „Christus in Dir und Du in Christus", in der hier der „ewige Bestand der Wahrheit" in die menschliche Vernunft eingehen soll. Das Organ der Gottheit im wahren und unvergänglichen Wissen der Vernunft von sich selbst kommt durch den Glauben an den menschgewordenen Gott, „der sich ausdrücklich als den Weg, die Wahrheit und das Leben verkündigt", zur vollen Auswirkung. Durch den Glauben an Christus geht der Logos so in den Menschen ein und wächst der menschliche Geist in die göttliche Vernunft hinein und hinauf, daß sein Geist nun teilhat an dem geistigen Sein Gottes und die Dinge nun so sieht, wie Gott sie sieht; und die göttliche Vernunft geht ein in die Gedanken des Menschen. Erst so wird die menschliche Vernunft „vollkommen ihrer Fesseln entbunden und ganz frei" (Begr. 23). Durch die Hereinnahme des göttlichen Wortes wird die Philosophie „die eigentliche, vorzugsweise Erkenntnis" und die „mehr und mehr heranreifende Erfahrung der philosophischen Seele von der göttlichen Ordnung der Dinge und nicht minder auch das Leben der Seele in dieser Ordnung" (Begr. 26).

Das Credere läßt also das Intelligere des menschlichen Geistes so sehr wachsen, daß ein neues Einsehen in das Wesen der Dinge statthat, so daß jetzt erst wieder der Mensch die wahre Ordnung der Dinge spiegelt und in seiner Tat die göttliche Ordnung verwirklichen kann. Das ist genau dasselbe, was wir bei Görres kennen lernten — nur neigt Windischmann einen Grad mehr nach Augustinus hin, „der das Gott-Licht wachsen läßt durch die Glaubens-Nacht bis zum Mittag der seligen Schau". Die Wachstumsfolge Glauben-Einsehen-Schauen, wie sie bei Windischmann ungenannt den Begriff der christlichen Philosophie durchleuchtet, ist „Wachstum im Sinne des augustinischen Lieblingstextes: er muß wachsen, ich aber abnehmen!" (Przywara 41). Credo, ut intelligam ist bei Windischmann gesagt, das freilich in dem intelligo, ut credam voraus-

gesetzt ist. So ist es nicht verwunderlich, daß die Ausführungen im „Begriff der christlichen Philosophie" .sich wie eine nähere Erklärung zu Augustinus' Satz ausnehmen: Noli foras ire: in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas! während Görres sich mehr um die Ordnung selbst mühte, ohne jedoch dieses andere, das Leben des Menschen in ihr, zu leugnen.

d. Philosophie der Geschichte.

Man sollte meinen, daß der Rest an Hegel'schem Idealismus, den wir bei Windischmann fetsstellten, besonders in der Philosophie der Geschichte zu bemerken sei. Und in der Tat scheint es auch so, wenn Windischmann offenbar eine zu enge Verbindung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie der Geschichte vollzieht, indem er schreibt, daß: „die Philosophie fortgehend als die intelligible Seite der Welt und so ihre Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte zu betrachten ist, wodurch dann auch das Verständnis der Weltgeschichte im Spiegel der Intelligenz erleichtert wird, indem nämlich die Weltepochen in der Gestalt des vernünftigen Begriffs, wie derselbe im innersten Bewußtsein des denkenden Geistes aufgegangen ist, nachgewiesen werden" (Phil. i. Fortg. I, IV/V). Indessen scheint das nur eine überspitzte Bemerkung über die Tatsache zu sein, daß die Völker in bestimmten Vorstellungen in den je verschiedenen Epochen der Weltgeschichte leben und diese Vorstellungswelt in der Philosophie ihren Niederschlag findet, der hinwiederum durch seine Formulierungen auch die Gedanken der Nicht-Philosophen allmählich beeinflußt (wir dürfen die Geschichte der Philosophie tatsächlich nicht von der übrigen Geschichte trennen), eine überspitzte Betonung ferner von der ebenso unleugbaren Tatsache, daß durch die Geschichte der ineinander übergehenden Kulturen oder Vorstellungswelten und Mythologien der Völker die Klärung der Begriffe und der Intelligenz in der Gesamtheit des Menschengeschlechtes sich vollzieht — das war es ja eben, was Windischmann als das Bewußtwerden der Wahrheit im Menschen bei Hegel richtig gestellt hatte — aber es ist infolge dieser überspitzten Bedeutung, die er seiner Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte gibt, ein idealistischer Einschlag nicht zu leugnen. Wenn wir jedoch in das Buch hineinschauen, das seine eigentliche Geschichtsbetrachtung enthält, nämlich „das Gericht des Herrn über Europa", dann finden wir die ge-

schichtsphilosophischen Grundzüge in Übereinstimmung mit Görres. Da wir nun einmal die idealistische Geschichtsanschauung hier angeschnitten haben und wir auch bei Görres gegen sie Stellung nahmen, sei hier kurz auf sie eingegangen.

Friedrich Schlegels Schrift über „Die Sprache und Weisheit der Indier“ (1808) war schon von dem Gedanken durchdrungen, die Gesetze des Denkens zu den Gesetzen der Geschichte und ihre Entfaltung zu Epochen der Geschichte der Menschheit zu machen (vgl. auch für das Folgende, Dyroff: Betrachtungen über Geschichte 106 ff.). Schelling hatte auch in seinen späteren Werken ähnliche Anregungen nicht ausgeschlossen; aber v. a. Hegels System lag eine solche Auffassung der Geschichte im Blut. Der Gedanke einer fortschreitenden, immer mehr „aufgeklärten“ Höherentwicklung des menschlichen Geistes, wie er seit Lessing und Herder in der deutschen Bewegung heimisch war, war der Kern der Hegel'schen Logophanie (vgl. z. B. „Phänomenologie des Geistes“, oder seine „Philosophie der Geschichte“) und wurde bei ihm geradezu zu einer pantheistischen Theogonie mit der Geschichte verbunden. Bei Görres stellten wir heraus, daß sie bedingt sei durch die (ob bewußte oder unbewußte, steht hier nicht zur Frage) Leugnung des seienden (christlichen) Gottes, so daß das Werden verabsolutiert werden mußte. Diese Verabsolutierung ist, wie wir sahen, zugleich eine Setzung des nur logischen Prozesses der Begriffsentwicklung an die Stelle einer Entfaltung der ontologischen Ordnung im Dasein der objektiven, materiellen Dinge; und sie ist, was wir ebenfalls bei Görres schon erwähnten, als eine Beschreibung des sich selbst „formenden Formlosen“ ein unzulässiger Schritt aus dem absoluten Nichts in das absolute Sein, der durch die Mißachtung des Satzes vom Widerspruch bedingt ist. Letzteres merkt auch Mell bei seiner Untersuchung der Geschichtsphilosophie Deutingers und Hegels an, die als weltanschaulicher Vergleich auch für Görres und Windischmann Bedeutung hat, da die metaphysischen Unterlagen bei unseren drei Philosophen sich als gleich erweisen. Mell merkt noch zwei andere Punkte an: der Intellektualismus Hegels (71) leugnet jede Freiheit des menschlichen Geistes, die sich der Erkenntnis der Wahrheit entziehen kann und auch in der Geschichte nicht an die Vernünftigkeit gebunden ist; der Mensch kann unvernünftig sein. Damit ist zugleich die Vernachlässigung des Individuums in der Geschichte gegenüber dem Allgemeinen, die wir auch schon bei Görres feststellten, und die Ver-

kennung der Bedeutung der praktischen Vernunft, ihre Auflösung in die rein theoretische gegeben. Und zweitens merkt Mell noch gegen Hegel seine falsche Dialektik und ihre Verwertung in der Geschichte an (69).

Im „Gericht des Herrn über Europa" begreift Windischmann nun den aufklärerischen Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes ganz anders, d. h. viel konkreter und wirklichkeitsnäher als Lessing, Herder und Hegel. Zunächst ist auch ihm das „in allem Kampf und Streit stets wachsende Reich Gottes" der Sinn der Geschichte: „Die kommenden Geschlechter werden nicht der Erde entnommen, bis die Führungen Gottes vollendet sind, bis wir im inneren Geiste vor allem das eine erkennen, durch unser ganzes Wesen v. a. das eine empfinden, daß wir in Gott weben, leben und sind" (353). Auch für ihn sind daher die menschliche Freiheit einerseits und die göttliche Vorsehung andererseits die beiden Angelpunkte der Weltgeschichte: „Der Abgrund des inneren Lebens ist aufgetan, die Ausschweifungen der Freiheit bis zu dem Lichtpunkte, wo sie ihr wahres Wesen erkennet, sind unaufhaltbar; aber alle haben sie nur den Anschein wirklicher Bedeutung, alle sind sie unter möglichstem Schein und Vorspiegelung tief bei der Wurzel gehalten durch die Macht, welche sich, je tiefer wir forschen, als nie zu ermessende Weisheit, als unerreichbare Innigkeit und Liebe zu erkennen gibt, welcher auch Unendlichkeiten von Dauer, Kraft und Geist nicht bestehen, noch ihren Aufforderungen genügen, welcher keinerlei Aufschwung oder Befreiung unseres Wesens ausweichen kann und tiefere Erforschung nicht entweichen will. Wie das unmündige Geschlecht den heiligen Gesetzen dieser unausweichlichen Macht, Weisheit und Liebe zu entfliehen weder wagte, noch verlangte, so vermögen auch die Millionen mündig gewordener oder sich mündig wähnender nicht, bei aller Größe und Entsetzlichkeit des Frevels gegen den Unergründlichen, ihm zu entfliehen . . . Wer sich losgerissen von der offenbaren Autorität des Gesetzes, muß, wenn er zum Frieden gelangen will, diese Autorität selbst finden und anerkennen . . ." (114). Daher finden wir denn den Gedanken Görres' von der urbildlichen Idee, die von Gott aller Geschichte eingeschaffen ist, bei Windischmann in folgender Fassung wieder: „Aber unausweichlich ist auch die göttliche Gerechtigkeit im Reiche der Natur und der menschlichen Entwicklungen. Jenes erkünstelte, bloß auf einen historischen Moment zureichende System des Gleichgewichts wird ihr nicht entgehen, wie da-

gegen das Leben in der Bereitwilligkeit, dem Beruf, der gewissen Stimme der Ewigkeit, zu folgen, durch sie unhintertreiblich gedeihen wird. Muß ja doch schon Kraft des Gegensatzes durch das Maximum des Eigenwillens ohne alle Bereitwilligkeit des Gehorsams das Maximum der Ergebenheit des Willens angeregt werden. Es muß aus dem Fortgang der selbstvernichterischen Zeit herauskommen, was an jeder Stelle auf Erden der vollständige Mensch ist und vermag. Das Gericht des Herrn hat begonnen, es ist unaufhaltbar und immer schneller, denn nachdem die Zeit die größten Anstrengungen gemacht, stürzt sie immer törichter zusammen; Tat und Gericht folgen sich auf dem Fuße" (174). Christus als der übermenschliche Erlöser ist der Wendepunkt in der Geschichte: „Indem Christus dem Menschengeschlechte die ganze Gnade wieder zuwenden wollte, welche Gott in dessen Ursprung gelegt, die aber durch den Sündenfall dermaßen verscherzt worden, daß der Mensch sein wichtigstes Grundverhältnis, das patriarchalische — dieses Herz der Geschichte — verkennend, statt unausgesetzt nach dessen Heiligung zu trachten und aus dem ganzen Geschlecht eine Familie zu bilden, lieber die ganze Natur bis in den Abgrund der Unbegreiflichkeiten durchirrte, um sein wahres Wesen zu finden, welches so nahe bei ihm war — indem der Heiland jene Gnade den Verirrten wirklich zugewendet und von Schein und Täuschung sie erlöset hat, daß diese keinen, der sich nicht selbst preisgibt, ferner überwältigen kann, hat er zugleich den Menschen sich selbst wiedergegeben, er hat ihn befreit von den Lockungen des Unter- und Übermenschlichen und in das ursprüngliche, harmonische Verhältnis seiner Natur wieder eingesetzt" (198 ff.).

In diesen Zitaten leuchtet schon die ganze Eigenart dieses eigentümlichen Buches heraus; was Görres über den Sinn der Neuzeit gesagt hat: „Wie der Katholizismus zuerst die wilde Naturkraft der Germanen bezwungen, so muß er der jetzigen wilden Verstandeskräfte Meister werden, die im geistigen Gebiete durch den Protestantismus den gleichen freien, vereinzelten Naturstand hervorgebracht, wie er im Übermute persönlicher Kraft in den alten Wäldern bestanden. Wie im Mittelalter die Idee unter der Form starker, großer, sinnlicher Kräfte hervorgetreten, diese allmählich zähmend, so hat mit ihrer zunehmenden Bemeisterung sich die Wildnis in den Verstand geflüchtet. Die Wissenschaft hat das Faustrecht in ihm übertragen und in die von der Idee losgerissene Eigensucht. Es

gebührt sich, daß sie jetzt ebenso den verwilderten Verstand bezwinge, nicht zwar indem sie seinen Erwerb durch Verfinsterung und Gewalt zu vernichten unternimmt, sondern indem sie ihn ergreift und meistert und organisiert und belebt und so ein neues höheres Mittelalter unter der Form einer im Verstandesgebiete frei waltenden Idee, wie sie früher in dem des Gefühls gewaltet, heranbildet. Dann erst wird die jetzige Übergangsperiode, die große allgemeine Völkerwanderung der Begriffe, das gewaltige Getümmel, in dem eine alte Welt untergeht und eine neue sich gebärt, geendigt sein" (Aphorismen, Pol. Schr. 4, 125—170), das finden wir im „Gericht des Herrn" nicht in der mehr politischen Form wie bei Görres, sondern in feinen Formulierungen, in denen das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, diese Grundfrage aller Kultur, dargestellt ist: Es ist bei der eigenartigen Verbindung aller Teile und Gedanken untereinander und der geringen Einteilung nicht leicht, den wesentlichen Gedanken klar herauszulösen; doch wollen wir es einmal so versuchen [2]): das eigentliche Grundverhältnis des Menschen zu sich selbst ist sein Verhältnis zu Gott: „Denn die menschliche Freiheit tritt zurück gegen den heiligen Geist göttlicher Freiheit und das ganze System der Notwendigkeit wird als Fügung göttlicher Ratschlüsse erkannt, denen zu folgen das Schönste ist und das sicherste, da die ganze Summe der Freiheit wohl aufgehoben ist im Schoße der ewigen Liebe" (205). Das andere Grundverhältnis, der Menschen in der Gemeinschaft, ist das patriarchalische der Familie, das auch in den Völkern und Staaten herrschen soll (193). Da aber das erste Verhältnis durch die Sünde gestört war (198), hat Christus es wieder hergestellt, und die Kirche, die die Aufgabe Christi fortsetzt, ist daher eine Stärkung des zweiten Verhältnisses in Familie, Volk und Staat (236/37); die Kirche entspricht daher mit ihren Sakramenten und ihrer Autorität genau dem Fundament der menschlichen Natur (22, 119). Im Mittelalter hat nun besonders dadurch, daß die Germanen, noch unberührt von der Verderbnis südlicher Kultur, das Christentum in der ganzen Kraft ihres schon von Natur aus sittlich hohen Geistes ergriffen und verwirklichten (11 ff.), das Grundverhältnis des Menschen geherrscht: „So wild und unentschieden also auch die Bewegungen mittlerer Zeiten waren, so geht doch Ehrfurcht und Demütigung vor Gott, Fröm-

2) Wir geben hier den Inhalt deshalb etwas ausführlicher, als es an sich zum Thema gehört, weil es wohl das wichtigste Buch v. W. und bisher noch so gut wie unbekannt ist.

migkeit, Heilighaltung der menschlichen Grundverhältnisse in Ehe, Vatergewalt, Kindesgehorsam, Freundschaft usw., so wie die Scheue vor den Strafen der mütterlich liebevollen, aber auch strengen und unnachsichtigen Kirchengewalt durch das ganze Mittelalter unverkennbar fort“ (20). Das war besonders vom 9. bis zum 13. Jahrhundert so, in welcher Zeit auch das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum die Ordnung einigermaßen sicherte (72). Genau wie bei Görres beginnt die Zerstörung der Ordnung und die Gärung der Geister aber schon durch die Weltherrschaftspläne des Papstes und des Kaisers, die beide, statt an ihrer Stelle demütiger als andere zu dienen, stolz, hochmütig und gewalttätig wurden (74). Es ist auch schon erkannt, daß parallel damit das Aufkommen des Nominalismus und der falschen Mystik geht (23), und daß der Geist der Selbstbefreiung von aller Autorität des Glaubens und der göttlichen Seinsordnung zuerst in Italien am schärfsten auftrat (81 ff.). Der eigentliche Wendepunkt zur Neuzeit ist die Reformation: „Unter solchen Verhältnissen war der Ausbruch und der erste Fortgang der Reformation geschehen, welche wegen des Heroismus, wegen der tiefen Durchdrungenheit von der ersten Einfalt und Kraft des Evangeliums und wegen des ernsten Strebens zu wahrer Besserung, wie sich dies alles bei mehreren Urhebern augenfällig zeigt, stets eine der merkwürdigsten Erscheinungen in den Geschichten der Menschheit sein wird, aber man darf sie nach ihrem ganzen Umfange, in gewissenhafter Erwägung des Gefahrvollen, was darin lag, als den Wendepunkt des Mittelalters vom himmlischen zum irdischen Gesetz betrachten, von dem an der Mensch seiner irdischen Kraft und Führung mehr und offener überlassen zu sein schien“ (33). Die nun beginnende Prüfung der Geister durch die Freilassung des Individuums war aber notwendig, damit der Mensch, aus dem Verbande der Ordnung entlassen, selbst prüfe, was er aus sich vermöge und was er nicht vermöge (35): „Die Geschichte der europäischen Menschheit geht also von nun an in das vielfachste Treiben und Auseinanderranken menschlicher Kräfte, deren vielseitigste Übungen und oft seltsamste Auswüchse ein, sie wird Entwicklungsgeschichte des Protestantismus, welcher einmal begonnen sich aufs äußerste treiben, sich durch alles durchkämpfen und versuchen muß, um gewiß zu werden, was Menschenkraft in allen Dingen vermöge. Gerade darum hing auch die Erscheinung der im Stillen fortschreitenden Bündnisse zur Übung und Bildung höherer Menschenkraft, z. B. die

Freimaurerei im Anfange so bedeutsam mit der Geschichte des Protestantismus zusammen und ging von England aus, wo so vieles zuerst in und für Europa geschah. Wer nun die Notwendigkeit einer solchen vollständigen Entwicklung des Protestantismus mit uns genau erwägt, wird sich überzeugen, daß so wie die Kräfte durch alle Momente geübt werden müssen, ebenso die Sonderung und Vereinzelung dessen, was in der alten Zeit beisammen war und im Mittelalter in die große Gärung geriet, unvermeidlich wurde. Aus diesem Grundphänomen des Protestantismus läßt sich leicht ableiten, was in der neueren Zeit teils uns vorausgegangen, teils selbst in unseren Zeiten geschehen ist. Eben indem die sich sondernden Kräfte zur Selbstbehauptung sich anstrengen, um an sich selbst eine Bedeutsamkeit zu haben, die ihnen doch nur als Glieder des Ganzen zukommt, müssen sie auch in dem nämlichen Maße einander entfremdet werden. So vermögen sie nun nicht, der höheren, weltrichterlichen Gewalt jenes göttlichen Prinzips, welches alle Einseitigkeit und Absonderung zuletzt auch wieder in ihre wahre Beziehungen bringt, auszuweichen; aber eben so unumgänglich ist, daß ein jeder Punkt des Lebens mit aller Anmaßung des Selbstischen durchgeführt werde". Nachdem nun dieses Auseinanderranken der Kräfte in vielen Beziehungen in Staat, Kirche, Wissenschaft usw. aufgezeigt wurde, ferner die Entwicklungen der autoritätslosen Freiheit von der ersten gutgemeinten Regung bis zu den gefährlichsten Zerstörungen der menschlichen Ordnungen usw., der Geist der Neuzeit als der des Kalküls, des Mechanismus und des Gewaltsystems aufgezeigt ist, ist der Sinn und das Ziel dieser Entwicklung so beschrieben: „Menschlich soll das Menschengeschlecht durch- und ausgebildet werden, also jedes Glied in seiner Art besonnen und aus in ihm selbst vorgegangener Überwindung und Vereitelung selbstischen Getriebes wird der Glaube und die Erkenntnis des wahren Lebens — der wahrhaft befriedigten verklärten Natur — hervorgehen" (208). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Auffassung von dem Sinn der Aufklärung (38), deren positiven Willen er durchaus anerkennt, nur ihn im viel weiteren Sinne versteht, wie ja überhaupt diese ganze Kritik positiv ist, weil sie an die göttliche Vorsehung glaubt und weiß, daß am Ende der Entwicklung eine nur um so gesichertere Überzeugung von der Richtigkeit der christlichen Auffassung steht (117).

Bemerkenswert aber ist das Buch noch in einer anderen Hinsicht: in der Verbindung der deutschen Geschichte mit dem

ganzen Sinn dieser neuzeitlichen Geistesentwicklung. Deutschland ist in all dieser Zeit überflutet gewesen mit italienischem, französischem, englischem und spanischem Wesen (288), nicht deutsches Recht hat geherrscht wie im Mittelalter, sondern römisches Recht, diese Schule des Egoismus (ebd.), und zwar war das die öffentliche Bildung in Deutschland, während das unbeachtete und ungebildete Volk die alte Kraft bewahrt hat (289 ff.)!! Sehr schön ist dabei die Schilderung des französischen Wesens, das der Deutsche in sich aufnahm (150 ff.), wie er überhaupt diese Unterdrückung der eigenen Natur schließlich nur zu dem Behufe in sich aufnehmen mußte, damit er diese berechtigten menschlichen Kräfte in sich entfalte (270 ff.), aber in dem deutschen Gemüte liegt erst die volle Mitte alles Menschlichen, durch die die anderen menschlichen Anlagen ihren tiefen und eigentlichen Sinn erhalten (258). Auf dies Gemüt stößt aber der Mensch zuletzt, weil es das stillste Wesen im Menschen ist. Seherisch ist prophezeit, daß die Welt einst durch die sittliche Kraft des deutschen Volkes erneuert werden wird (274): „Je mehr wir aber auf diesem deutschen Ernst beharren, ihn ganz vollführen, desto mehr werden uns einst die anderen Völker danken, wenn sie, was dank der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes nicht ausbleiben kann, einsehen lernen, daß jenes vermittelnde, bewahrende und nach mangelloser Erkenntnis und Gerechtigkeit strebende Wesen des Deutschen recht unmittelbar auf einem Grund erbauet ist, durch welchen das ganze europäische Leben Haltung und Kraft gewinnt". Wie also jenes traurige Moment in der deutschen Geschichte, das Durchirren aller menschlichen Möglichkeiten, das Hindurchgehen durch alle anderen nationalen Eigentümlichkeiten, unvermeidlich war, „so gewiß sie die vollständigste Geschichte ist, welche jemals ein Volk durchlebt hat oder durchleben wird" (287), so wird, wie dunkle Freiheit des Deutschen erste Liebe war, lichte und verklärte Freiheit seine letzte Liebe sein, durch sie zerschmetterte er die Versuchungen der Welt, durch sie wird er die Versuchung der Selbstigkeit überwinden und frei und unbefangen im Geist und in der Wahrheit Gottes Willen tuen. Dies ist die große Bedeutung der deutschen Geschichte. Naturinnigkeit, Durchkämpfen der Gefühle, Eingehen in den ganzen Umfang des äußeren Lebens, Bewahrung der inneren, Vermittlung beider, freier Umlauf und treues Verharren in der ewigen Mitte — also Gewissenhaftigkeit, Frömmigkeit und Tüchtigkeit des Gemütes im Ausdruck des ganzen himmlischen Gesetzes — dies

ist die Deutschheit, dies die deutsche Ehre, wodurch die Welt, wie sie einst von deutschen Stämmen verjüngt und erfrischt wurde, auch sittlich wiedergeboren werden wird“ (313). Die Erfüllung dieser Aufgabe ist nicht zu erreichen ohne Anerkennung und lebendige Zurückgewinnung des ursprünglichen Verhältnisses zur Offenbarung, und darum unternimmt Windischmann am Schluß des Buches den Beweis, daß die deutsche Eigenart von Natur aus ganz mit dem Sinn und dem eigentlichen Inhalt der christlichen Offenbarung übereinstimme (329), daß das deutsche Volk berufen sei, die göttliche Offenbarung nicht nur äußerlich anzuerkennen wie andere Völker, sondern „sie durch die Tat im Geist und in der Wahrheit darzustellen“ (was ja — nebenbei — auch Luthers tiefster Wille war).

Wer dies Buch liest, gewinnt die Überzeugung, daß es aus der ersten Zurückwendung in lebendiges christliches Denken entstanden ist, dabei in wahrhaft seherischer Weise durch den Rückblick auf die eigene Verirrung in den Zeitgeist die Geschichte der Menschheit nach ihren Tiefen und Höhen durchschaut wurde. Die Grundauffassung ist ganz die von Augustinus' Gottesstaat.

e. Stellung zur neueren Philosophie.

Aus der Kritik der neueren Philosophie in den „Bemerkungen über das Verhältnis der Philosophie zur gegenwärtigen Zeit“ (Antrittsvorlesung in Bonn 1818) ist trotz der inneren Verwandtschaft, die auch in der Geschichtsphilosophie in etwa an Hegel erinnert, ersichtlich, daß Windischmann sich wohl des Unterschiedes seiner wie der katholischen Philosophie überhaupt zum modernen Denken klar bewußt war. Daß „das objektive Sein nur der Anfang der sich zu ihrer Herrlichkeit ausführenden absoluten Idee“ sei, erkennt er bei Hegel an. Als dessen Irrtum aber verwirft er: Daß „diese absolute Idee auch die ewige Wahrheit sei und das Leben, nämlich Gott selbst sei, und es sei ohne allen Abschnitt und ohne alles Hindernis jeder Moment unseres Lebens ein in bloß menschlicher Kraft zu Gott hin fortschreitender, und die Vermittlung und Erlösung liege innerhalb der Entwicklung des Wissens zur absoluten Idee oder zur Wahrheit selbst, die demnach dem Menschen aus eigener Kraft vollkommen zu erreichen und nicht bloß durch die Philosophie immer ernster zu erstreben, sondern deren gerade fortschreitende zu jenem Ziele, und was mehr als zu viel ist,

vollkommene Erreichung die Philosophie sei" (Verhältnis 86). Demgegenüber betont er immer wieder die Sündhaftigkeit und Endlichkeit der menschlichen Natur und die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung zur Erkenntnis der Wahrheit, d. h. er lehnt damit offensichtlich den Idealismus als nichtchristlich ab, in dem Bewußtsein, daß er wahre christliche Philosophie vertritt. Die Philosophie nämlich darf sich nicht anmaßen, „zur spekulativen Reinheit ohne Demut aus ursprünglicher Machtvollkommenheit zu gelangen" (Verhältnis 92). Allein die Offenbarung „im christlichen Sinne des Wortes verleiht das Licht, welches der ewige Quell und die zureichende Nahrung auch für den lichtesten und reinsten Geist der Natur ist. Von ihm erhält die Philosophie den zureichenden Verstand, ihre Aufgabe vollständig zu fassen, zu lösen und sich in ihrem Begriff zu vollenden" (Verhältnis 93). Wie die Philosophie einerseits „Mühe, Vorbereitung, Reinigung und Sicherung des Begriffs, der Gesinnung und des Willens ist, um die Weisheit von oben, den leichten Verstand zu umfangen" (Verhältnis 87), so ist andererseits die „Anerkennung des Logos der Anfang der höchsten Erkenntnis, die auch im Lichte der Idee oder der wahren Selbstheit von Klarheit zu Klarheit ohne Aufenthalt fortschreiten würde — wie dann der Mensch als ein vernünftiger Geist in ihr, als in der evidenten Gegenwart Gottes wirklich gewandelt, das ganze Leben der Schöpfung mitgelebt und unmittelbar verstanden hätte und in diesem Verständnis geblieben wäre — wenn er sich nicht hätte verleiten lassen, die nur durch Gehorsam wachsende und reifende Erkenntnis an sich zu reißen, sie für sich zu besitzen und in ihr Gott gleich zu sein, wo er dann von dem Baum des allgemeinen Lebens entfernt, der Klarheit des lebendigen Verständnisses beraubt und der Befreiung aus seiner Finsternis und Befangenheit bedürftig wurde" (Begr. 20). Genau wie bei Görres ist hier deutlich die Transzendenz der göttlichen Offenbarung und ihre absolute Gültigkeit, d. h. von der menschlichen Vernunft aller Zeiten zu achtende Autorität für eine wirklich christliche Philosophie gefordert; und wie für Görres darum die neuere Philosophie „Rückkehr des alten Heidentums in dieser Zeit" war, so ist für Windischmann „der Zeitgeist", der „kränkelnde Zeitgeist, der sonach gleichfalls seine Philosophie zu haben vorgibt", das Prinzip dieser Philosophie „aber bald in reflektierten Gefühlen, bald in formellem Wissen oder in falschem Glauben (!!) sucht" (Verhältnis 98), ein Zurückfallen in die Unerlöstheit: „Und wahrlich klar in die Augen fällt es, daß

dieses System (des Pantheismus der absoluten Vernunft) nach allen Momenten der Entfaltung von Deutschland bis Indien hin genau zusammenhängt, und daß seine Wurzeln überall in die erste Sünde des Menschen, in das Verlangen, Gott gleich zu sein, eingesenkt sind" (Verhältnis 88).

Gegen zwei Vorwürfe, die die Hermesianer, im Streit um die Lehre ihres Meisters immer wieder gegen Windischmann erhoben, können wir unseren Philosophen daher mit gutem Gewissen in Schutz nehmen. „Mystizismus", den man ihm vorwarf, konnte in seinen Werken nur von solchen gefunden werden, die wie die Hermesianer die Einsicht des aufklärerischen Verstandes zu sehr betonten. Windischmann hält ihnen mit Recht entgegen: „Es sei bedauerlich, daß eine dogmatische Schule so sehr aller christlichen Mystik entbehre, die in den Institutionen der katholischen Kirche und in den Sakramenten walte" (Dyroff W. 48). Und diese Mystik, die in den Sakramenten die göttliche Kraft eingehen läßt in den Menschen, wie sie auch Görres in seiner Kirchenlehre als Grundlage des neuen gottmenschlichen Lebens erkannt hatte, ist zwar in den Werken Windischmanns stark fühlbar. Sie bezieht sich zurück auf die mystische Einigung von Gott und Mensch im Christus, nur hier als die Einigung von göttlicher Offenbarung und menschlichem Forschen in der christlichen Philosophie verstanden. Diese Mystik ist aber durchaus berechtigt, und wir haben ja in dem Abschnitt über „Scheidung und Einheit in der Erkenntnis" zeigen können, daß Windischmann diese beiden Bereiche klar unterschieden hat. Schrörs tut ihm daher Unrecht, wenn er ihn damit abtun zu können glaubt, daß er „philosophische Erkenntnis und Glauben dem Gegenstande nach zusammenfallen lasse" (Schroers 118). Denn die Philosophie ist ihm eine bußartige Aufgabe, da die „Weisheit Gottes nicht unsere Gespielin sein kann" (Verhältnis 87) und die wahre Philosophie „nur das sich selbst erklärende und begreifende Wollen, Sehnen und Verlangen ist, bewahrt zu werden vor dem Irrtum und vor der Bosheit, und zwar dieses Verlangen in vollem Ernst und strengster Gründlichkeit des Lebens und des Gedankens" (Verhältnis 91). Der Vorwurf traditionalistischen Denkens, der in dem über Mystizismus heimlich enthalten ist, muß also, wie wir hier und auch sonst (vgl. oben S. 20) beobachten können, abgelehnt werden, da die Zuständigkeit der menschlichen Vernunft durchaus richtig anerkannt ist. Windischmann hat wirklich inmitten dieser Zeitströmung die rechte

christliche Mitte gehalten. Seine manchmal verschwommene Ausdrucksweise darf übrigens nicht als Mystizismus verschrien werden.

Ein anderer Vorwurf geht dahin, daß er wankelmütig sich immer der „allerneuesten Philosophie“ zuwende. Damit ist wohl seine Freundschaft zu Schelling, Hegel, Goethe u. a. gemeint. Aber wir haben verfolgen können, daß er seit 1813 im Wesentlichen sich gleich blieb. Gegen Schelling ist er überhaupt selbständig geblieben, und die Freundschaft mit Hegel darf nicht zu solchem Vorwurf übertrieben werden, da sie sich aus der inneren Verwandtschaft nährte, nicht aber äußere Abhängigkeit beweisen kann. Er war sich des Unterschiedes seiner Philosophie von dem „Zeitgeist“ wohl bewußt, und übrigens hatte er eine viel stärkere Verbindung mit der Tradition der christlichen Philosophie (siehe Dyroff W. 39; 41; Verhältnis 90) als der Halbrationalismus der Hermesianer. Es haben ihn allerdings wohl wenig Zeitgenossen verstanden, weil gerade in seiner Zeit und besonders im Rheinland die verschiedenen Strömungen gegeneinanderstanden, und wie immer in solchen Fällen wurde die richtige Vermittlung als Halbheit und Schwäche ausgelegt. Aber Windischmann hat es auch selbst nicht verstanden, diese Vermittlung umfassender und systematischer durchzugestalten und ihr dadurch Einfluß zu sichern — er war eben nicht der Führer, wie er uns in Görres entgegentritt.

V. Mart. Deutinger (1815—1864).

a. Problemlage, Verhältnis zu Schelling, Baader und Görres.

In der Hauptsache angeregt von den drei Romantikern Schelling, Baader und Görres, ist der selbständigste Theist des mittleren Dritteils des 19. Jahrhunderts Deutinger ein Nachzügler der romantischen Bewegung. Er lernt Baader und Görres gleich als christliche Philosophen kennen, spürt also die Wehen des Aufbruchs nicht mehr in sich, sondern trägt die christliche Frucht der deutschen idealistischen Bewegung gegen den englisch-französischen Empirismus weiter und verarbeitet sie auf seine Weise. Als christlicher Philosoph setzt er sich mit der — so könnten wir fast sagen — zweiten Aufklärung,

mit dem erneuten Aufbrechen des Atomismus in der nachromantischen Periode auseinander und auch noch mit dem Idealismus, der so zum mittleren Erlebnis zwischen Görres und Windischmann einerseits und Deutinger andererseits wird. Dabei ragt Deutinger in eine Zeit, in der die Auseinandersetzung mit der Scholastik und ihre Fortsetzung in der Neuscholastik schon rege war. Die Neuscholastik hat dann eine geraume Zeitspanne hindurch das selbständige, existentielle Philosophieren im katholischen Lager, wie es uns in Schlegel, Baader und unseren dreien begegnet, zurückgedrängt, um v. a. die scholastische Tradition wieder lebendig zu machen; so daß eine gewisse Art sich im besonderen als christlicher Philosophen bewußter und als solche anzuerkennender Männer mit Deutinger ihren Abschluß findet, und wir in Görres, Windischmann und Deutinger die christliche Frucht der romantischen Bewegung umfassen. Die wir als Männer des Übergangs bezeichneten, leben vor und mit ihnen und sind Wegbereiter dieser eigentlichen Frucht existentiellen Ringens um die Wahrheit, um Grundlegung einer neuen katholischen Wissenschaft.

Wie für Görres die Geschichts-, Kirchen- und Staatsphilosophie und für Windischmann das Bewußtwerden der göttlichen Wahrheit in der Menschheit, so wurde für Deutinger die Freiheit zum Grundproblem. Von Schelling angeregt, von Baader und Görres ins christliche Licht gerückt, erhielt es bei Deutinger eine metaphysische Begründung, wie sie ausführlicher und in solcher grundsätzlichen Schärfe sonst kein christlicher Philosoph bieten dürfte. Schon wegen dieser starken Selbständigkeit im Denken ist es aussichtslos, eine durchschlagende Abhängigkeit von einem seiner drei Lehrer nachweisen zu wollen. Deutinger hat viel gelesen; und wenn er auch in seinen Auseinandersetzungen die verschiedensten Philosophen eine Strecke Weges begleitet, im letzten Augenblick behält er, wie Kallen richtig bemerkt hat, allen gegenüber sein eigenes Rückgrat. Angeregt hat ihn jeder seiner Lehrer jedoch in einer je besonderen Richtung, die für Schelling klar zu Tage liegt, für Baader von Tuebben (die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers) untersucht, für Görres aber noch nicht geklärt ist.

Schelling hatte, als Hegel in seinem logisch-formalistischen Dreischritt über ihn hinausging, am Problem der Freiheit eine Wendung erlebt. Dieser Schelling der Freiheit begeisterte den Studenten Deutinger, als er 1833 zur Universität München zog, sehr (Kastner 6), aber je mehr dem jungen Theologen die

Situation der christlichen Philosophie seiner Zeit bewußt wurde, um so mehr mußte er sich gegen die Immanenzphilosophie wenden, in der auch der späte Schelling noch stecken blieb. Von Descartes' cogito ergo sum bis zu den kategorischen Imperativen und der vollständigen Autonomie des menschlichen Geistes bei den Idealisten war es kein weiter Weg. Dem katholischen Theologen Deutinger aber konnte es unter dem Einfluß Baaders und Görres' nicht lange verborgen bleiben, welche Gefahr und welcher Widerspruch im idealistischen Weltbild, welche Unchristlichkeit darin lag, daß nämlich auch die Freiheit, die der späte Schelling vertrat, gar keine Freiheit war, da der Weltgeist der Notwendigkeit der Entwicklung unterworfen blieb. Daß deshalb auch die metaphysische Grundlegung der Ethik, die sich die deutschen Philosophen als eine ihrer Hauptaufgaben gestellt hatten, ein aussichtsloses Unternehmen sei, da bei einer echten Moral die Freiheit des einzelnen Menschen und eine theonome Autorität Voraussetzung sind. Von daher mußte ihm einerseits die Unvereinbarkeit der Schelling'schen Gedanken mit dem Christentum, andererseits die Wichtigkeit einer wahrhaften Freiheit gegenüber dem gesamten modernen Denken aufleuchten. Von der echten metaphysischen Begründung der Freiheit aus glaubte er später immer wieder, die Unchristlichkeit der einzelnen philosophischen Systeme nachweisen zu können. Baader, der damals gerade seine „Spekulative Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf die Irreligiosität unserer dermaligen Naturphilosophen" las, wird ihm dabei geholfen haben, eine christliche Begründung der Freiheit zu finden. Darin besteht der Haupteinfluß Baaders, wennschon auch Görres natürlich die göttliche und menschliche Freiheit gemäß der christlichen Lehre verstand. Görres' Einfluß liegt aber nach einer anderen Richtung.

Was dagegen die spätere Auffassung Deutingers von der christlichen Wissenschaft überhaupt angeht, kann Baaders direkter Einfluß nicht sehr groß sein. Denn von „einem Denken im strengen Sinne des Wortes ist bei Baader garnicht die Rede. Bei ihm muß das Schauen und Hervorbringen an die Stelle des vergleichenden Denkens treten", und bei ihm bleiben so viel Unklarheiten, Semi-Pantheismus zu beachten (Prinz. 357/358). Wer aber weiß, wie wichtig gerade dieses vergleichende Denken, die Berücksichtigung der empirischen Ergebnisse und die Zurückführung der Erkenntnis auf logisch erste Prinzipien für Deutinger ist — angefangen von seinen Grundlinien bis hin

zum Gegenwärtigen Zustand — der wird zugeben, daß von dem Traditionalismus des Theosophen Baader bei Deutinger sehr wenig zu spüren ist.

Auf traditionalistische Einschläge hat wohl Werner zum ersten Male hingewiesen (Geschichte der Theologie 624) und nach ihm Kallen (Die Geschichtsphilosophie M. Deutingers, I, 44). Sie lassen sich nicht ganz leugnen, aber eine klare Durchführung traditionalistischer Prinzipien fehlt jedenfalls vollkommen bei Deutinger. Im Zusammenhang sind sie eher als unkorrekter Ausdruck berechtigter Auffassungen zu erklären, und beziehen sich letztlich zurück auf zwei durchaus christliche Lehren. Deren erste will bedeuten, daß unsere natürliche Geistesveranlagung als Schöpfung Gott-Vaters auch eine Offenbarung Gottes ist: „Die ganze Schöpfung, das natürliche Leben gehört zunächst dem Reiche des Schöpfers an. Was geistig lebt, was Wille und Selbstbewußtsein hat, hat dies alles zwar von Natur aus und daher vom Vater . . ." (Reich Gottes I, 292). Dabei ist auch ganz klar gesehen, daß „die persönliche Seite des göttlichen Lebens uns nicht durch die Schöpfung vergegenwärtigt wird. Sie bedarf einer anderen Offenbarung und eines anderen Gesetzes" (Reich Gottes I, 233), da „das Reich des Vaters unsichtbar ist und in der Natur verborgen" (Reich Gottes I, 291) — (der Traditionalismus würde aber eine persönliche Offenbarung auch Gott Vaters voraussetzen). Die zweite grundsätzlich bei Deutinger zu Grunde liegende Lehre bezieht sich darauf, daß Gott, wenn ihn der Mensch lebendig erkennen und mit ihm die Wahrheit und das Wesen der Dinge und den letzten Sinn seines Lebens, und sich seiner Freiheit in der rechten Weise bewußt werden sollte, sich ihm im Sohne offenbaren mußte; wie ja auch Görres und Windischmann deutlich gelehrt hatten, daß der Mensch nicht von sich aus zu Gott hinaufkäme. „Allein gerade die Erkenntnis der göttlichen Liebe und Freiheit konnte die Vernunft nicht aus sich erreichen. Die Vernunft ist nur eine von der Gewißheit des selbständigen Willens geweckte Tätigkeit in uns. Sie kann also aus sich gar nichts erkennen, denn jene Gewißheit in uns ist nicht selbst das Licht, sondern nur die Macht, vom Licht Zeugnis zu geben" (Reich Gottes I, 28). Diese Auffassung verstößt nicht gegen die Bestimmung des Vatikanums, daß der Mensch lumine rationis Gott erkennen könne, wie schon Paulus gelehrt hat, da hier nur gemeint ist, daß die Natur schon das Dasein einer Gottheit soweit offenbart, daß der Mensch mit seiner Vernunft dieses Zeugnis der Natur

ergreifen kann. Wenn also auch Sätze wie dieser: „Das Wort Gottes, in welchem das Leben ist, gibt dem Menschen auf zweifache Weise das Licht der Erkenntnis eines höheren Zieles und einer freien übernatürlichen Bestimmung; in anfänglicher natürlicher Weise durch die Gabe der Willensfreiheit, und in besonderer nachfolgender übernatürlicher Weise durch die besondere Offenbarung des göttlichen Willens und Gebotes" (Reich Gottes I, 13) traditionalistisch klingen, so sind sie im Zusammenhang doch immer wieder richtig gestellt: „Das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen, erleuchtet die Menschen in soweit von Natur aus, als jeder Mensch durch die angeborene Freiheit und durch das Bewußtsein dieser Freiheit weiß, daß er für seine frei gewollten Werke einem höhern Richter verantwortlich ist" (Reich Gottes I, 13). Der Revelationalismus, den nach Werner schon die neuscholastischen Gegner Deutinger vorwarfen und der demnach von Lammenais und Bautain, vielleicht von Lammenais aus über Baader zu Deutinger gekommen sein muß, ist also durchaus unbedeutend für das Ganze der Deutinger'schen Lehre — sofern er nach Prüfung aus dem Zusammenhang noch in einigen Sätzen unleugbar bleibt.

In dieser Lehre über die Eigenart und Aufgabe christlicher Philosophie ist Deutinger dagegen eher von Görres als von Baader wesentlich beeinflußt worden. Die drei Grundelemente in der Erkenntnis: Offenbarung, in der uns das wurzelhafte Wort Gottes gegeben ist, Vernunft, die eigentliche menschliche Kraft der Erkenntnis, und die sinnliche Erfahrung, in der uns die äußere Wirklichkeit der Schöpfung begegnet, wie sie Görres hierarchisch geordnet nach ihrer inneren Bedeutung für das Ganze der lebendigen Erkenntnis in einander gebunden hatte, finden sich bei Deutinger gegenüber aller Einseitigkeit sehr schön in der rechten Ordnung. Was Deutinger uns besonders an zwei Stellen (Gegenw. Zustand 193—230; Prinzipien 414 ff.) darüber hinterlassen hat, entspricht in der Auffassung über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft genau dem, was wir bei Görres und Windischmann darüber fanden. Es gehört wohl zu dem Besten, was über eine „positive christliche Religionsphilosophie" in der deutschen Philosophie des vorigen Jahrhunderts geschrieben wurde. Hier ist in klarer Scheidung und Einung die Verbindung durchgeführt zwischen der religiös-sittlichen Erfahrung, die wir aus der Welt des Glaubens in uns gewinnen, indem wir in unserem freien Willen die Offenbarung

als Autorität anerkennen, und der sinnlichen Erfahrung der gegenständlichen Welt durch die Vermittlung der Vernunft, die die Lehre Gottes und die äußere Erscheinung der einzelnen Dinge auf einen gemeinsamen, den wissenschaftlichen, d. i. begrifflichen Nenner bringt und uns so die Welt, in der wir leben, von Gott aus erklärt. Die Vernunft und die Wissenschaft werden so zur allgemein gültigen Mitteilung, und auf seiten des Menschen ist das Selbstbewußtsein der Scheitelpunkt der Erkenntnis. Es ist dadurch auch bei Deutinger eine objektive Seinsordnung begründet, wie sie v. a. in der starken Betonung der Wichtigkeit der sinnlichen Erfahrung (Denklehre 16 ff.) und des Objektes der Erkenntnis (Prinz. 414 ff., Reich Gottes I, 221) sichtbar wird, und die auch für die zu verwirklichende geistige Ordnung die Gegensätze in der Harmonie und Hierarchie der Herrschaft des Gottmenschen überwindet (Reich Gottes I, 387; II, 109).

Wenn wir nun demgegenüber Schellings absoluten Vernunft-Idealismus in der Intellektuellen Anschauung und Baaders Traditionalismus in seinem cogitor ergo sum beachten, werden wir Deutingers Begriff der christlichen Philosophie in ihren Grundzügen auf die Anregungen Görres' zurückführen müssen. Aber noch auf eine andere Abhängigkeit Deutingers von Görres stoßen wir beim Studium ihrer Bücher. Die geschichtsphilosophischen Lehren Deutingers nehmen sich an vielen Stellen wie Bruchstücke aus dem Dom aus, den Görres in Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte aufgeführt. Die Übereinstimmung in wesentlichen Lehren und auch in Einzelheiten ist unverkennbar; wir setzen einige Sätze hierher: Für beide ist der durch die relative menschliche Freiheit bedingte Kampf zwischen Gut und Böse die innerste Entscheidung in aller menschlichen Geschichte: „. . . den höchsten Gegensatz, an den sie zuletzt im Praktischen sich alle knüpfen, den zwischen Gut und Bös, vermag der Mensch nicht aufzuheben; diese innerste unheilbare Zerrissenheit muß daher ihre Aufhebung, eben weil sie sich bis in die tiefste Mitte der menschlichen Natur und der Geschichte fortgesetzt, außer ihrem Bereich aufsuchen: nur Gott vermag jenen höchsten Gegensatz aufzuheben" (Görres, Grundl. 49). Ebenso lehrt Deutinger: „Dieser Zwiespalt zwischen Gut und Bös, einmal als positiv angenommen, muß dann durch alles Geschaffene vom Menschen an hindurchgehen: durch alle Tat des Menschen, durch alle Geschichte, durch alle lebendige Erkenntnis, solange, bis er durch die freie Ergreifung

eines göttlichen Momentes in dem freien Willen getilgt ist" (Kastner 77). Damit hängt eng die Bestimmung der menschlichen Freiheit als einer relativen zusammen, die in ihrer Wirksamkeit an die Naturnotwendigkeit des Leibes gebunden ist und ihre rechte Erfüllung erst in der Liebe zu Gott als der rechten Bindung an die absolute Freiheit erhält (vgl. Grundl. 29/30 mit dem, was über die Freiheit in Grundlinien und Prinzipien gesagt ist). So zerfällt auch für Deutinger die Geschichte in die drei Reiche, die wir bei Görres gefunden: „Das Natürliche und das Freie wirken ineinander, und über beiden steht eine höhere unbekannte Mitte, das waltende Gesetz einer göttlichen Vorsehung" (Kastner 7). Über das Ziel der Geschichte herrscht darum bei beiden Denkern dieselbe Klarheit: „Alle Geschichte muß . . . ihre innerste und tiefste Einheit in Gott aufsuchen, von dem sie Urbeginns zuerst ihren Ausgang genommen, zu dem als ihrem Ziele sie wieder zurückstrebt" (Grundl. 25) lehrt Görres ebenso wie Deutinger: „Von Anfang an besteht zugleich mit dem Schöpferwillen auch die Absicht der Vereinigung der Schöpfung mit Gott" (Renan 149; siehe auch Mell 47). Beiden ist dadurch die Geschichte des Einzelmenschen der Anfang aller Geschichte überhaupt (vgl. Görres, Grundl. 45— Deutinger Prinzipien 200/201; Mell 28). Beiden wird die Geschichte zum Kosmos des göttlichen Weltenplanes: „Gott hat eine herrschende urbildliche Idee, an der alle ethischen Ungleichheiten sich ausgleichen sollen, als seinen Segen und seine Mitgabe eingeschaffen . . ." (Görres, Grundl. 26) und Deutinger sagt, den Gedanken der urbildlichen Idee oder der ausgleichenden Gerechtigkeit aufgreifend, ihn nur anders formulierend: „Die ganze Menschen- und Zeitengeschichte erschien uns wie ein kunstreicher Tempel, der von der Hand eines unerreichbaren Meisters gebaut, in allen seinen Fugen und Linien, in dem Grundriß und jeglichem Teile der Ausführung ein unendlich kunstreiches Meisterwerk eines die ganze Welt- und Zeitengeschichte in einem ewigen Plan verwebenden Künstlers darstellt" (Bilder II, 105). Auch in Einzelheiten stimmt er mit Görres überein; so lehrt er z. B. mit Görres, daß vor Christus sich die Juden, die asiatischen Völker (baktrisch-medisch-persische Weltherrschaft), die Griechen und Römer als Universalmonarchien in der Weltherrschaft gefolgt seien (Grundl. 71; Siloah 102).

Leider ließ sich im Archiv der Universität München nicht mehr feststellen, ob Deutinger die Vorlesungen Görres' über Geschichte belegt hatte, doch dürfen wir das mit Sicherheit

annehmen, da Deutinger sich in seinem Tagebuch schon früh auf Görres beruft (Kastner 18), ihn auch den „reichen Geist" nennt, „der in der tiefen Nacht der Mystik die Tore der heiligen Stadt beschaute und bis zur Drachenquelle des neuesten Unglaubens vordrang" (Siloah 195), woraus erhellt, daß er später sicher Bücher von Görres gelesen hat. Das ist auch aus einem Briefe ersichtlich, in dem Deutinger für die Überlassung Görres'scher Bücher dankt (Kastner 41). Die Vorlesungen der drei Lehrer Deutingers verteilen sich nun nach dem Verzeichnis wie folgt:

SS. 1833: Schelling: System der Weltalter.
Baader: Spekulative Dogmatik.
Görres: Universalgeschichte.

WS. 33/34: Schelling: Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit.
Baader: Spekulative Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf die Irreligiosität unserer dermaligen Naturphilosophie.
Görres: Universalgeschichte.

SS. 1834: Schelling: Philosophie der Mythologie.
Baader: Über das Bedürfnis einer innigeren Verbindung der theologischen und Naturwissenschaft als Fortsetzung der spekulativen Dogmatik.
Görres: Universalgeschichte.

WS. 34/35: Schelling: Philosophie der Offenbarung.
Baader: Restauration der Naturwissenschaft durch die Theologie und diese durch jene.
Görres: 1. Geschichte der neuesten Philosophie;
2. Über Theosophie und die Zustände des Hellsehens.

Wenn wir an Hand dieser Vorlesungen Deutingers Verhältnis zu seinen Lehrern noch einmal überprüfen, so finden wir zunächst das eingangs Gesagte bestätigt. Deutinger ist von Schelling allgemein philosophisch mit besonderer Rücksicht auf die Freiheit angeregt worden, wurde aber von Baader und Görres auf die Aufgaben der christlichen Philosophie aufmerksam gemacht. Sodann wird also Deutinger bei Görres Universalgeschichte gehört haben und vermutlich einiges über die Geschichte der neuesten Philosophie von ihm gelernt haben. Leider ist eine Nachschrift dieser Geschichte der Philosophie von Görres nicht mehr erhalten, aus ihr könnten wir vielleicht manchen

guten Wink für das Verhältnis von Deutinger zu Görres entnehmen.

Die vollständige Abhängigkeit Deutingers von Görres' Geschichtsphilosophie wird allerdings wieder nicht zu erweisen sein. Eine grundlegende Lehre zeigt ihn eher in Beziehung zu idealistischer Auffassung der Geschichte. Auch für Deutinger ist nämlich die Geschichte „ihrem inneren Wesen nach die in Erscheinung getretene Weisheit des Weltorganismus, objektive Weltweisheit" (Gesch. d. Phil. 43/44), leibhaft gewordene Logik" (Überlief. I, 218), da „die Entwicklungsstufen der Geschichte mit den Gesetzen des Denkens genau übereinstimmen" (Überlief. I, 153). Dieses hegelianische Gesetz, das v. a. in der Geschichte der Philosophie (siehe Gesch. d. Phil.; Prinzipien; Gegenw. Zustand), aber auch für die sonstige geschichtliche Entwicklung — z. B. Mittelalter und Neuzeit sind wie Glauben und Wissen getrennt, was offenbar der reichen Wirklichkeit nicht gerecht wird — durchgeführt ist, erscheint für Deutinger, der doch die persönliche Freiheit so sehr betonte, inkonsequent, ist auch nur zu erklären aus einem idealistischen Einfluß. Der kann von Hegel her kommen, wie Mell annimmt (Mell 23 ff.): „Es dürfte kaum ein Zweifel bestehen, daß das Konstruktive im Denken Hegels auf Deutinger bei dessen Vorliebe für alles Systematische und besonders fürs Mathematische Eindruck gemacht hat". Doch hat auch Windischmann, den Deutinger gekannt hat (Dyroff Betr. 108), einen ähnlichen Einfluß auf Deutinger geübt. Von ihm scheint Deutinger v. a. die Dreiteilung der Geschichte der Philosophie in orientalische, vorchristlich-europäische und christliche Philosophie übernommen zu haben (siehe Geschichte der griech. Philosophie I, 53). Diese Einteilung verbindet Deutinger dann mit der ihm eigentümlichen Dialektik von Subjekt und Objekt und Subjekt-Objekt, die der synthetischen und analytischen Denkweise und der Einheit beider in der echten Philosophie entspricht (siehe auch Prinz. 414 ff.). In dieser Überwindung der Hegelschen Dialektik (vgl. auch die Auseinandersetzung mit Hegel in Prinz. 194) ist schon ersichtlich, daß der Einfluß Hegels nicht sehr groß gewesen sein kann, wie auch durch das Resultat der Arbeit von Mell bestätigt wird (57 ff.). Wenn auch bei Deutinger dadurch, daß er die Einzelpersönlichkeit als Träger der Geschichte bestehen läßt (siehe Prinzipien 200) und so die Freiheit durchaus nicht ganz außer Acht läßt — er warnt sich auch selbst vor den Gefahren einer rein spekulativen Geschichtsphilosophie (Gesch. d. Phil. 45) —

wenn also bei ihm noch Irrationales in der Geschichte bleibt, so scheint ihn doch das Verlangen zu diesem idealistischen Gesetz getrieben zu haben, „ein sicheres Fundament für die Beherrschung der Geschichte zu gewinnen" und so „die menschliche Gesellschaft vermittelst der rechtzeitigen Erkenntnis der Gesetze auf einem bequemen Wege zum Heile leiten zu können" (Mell 26).

Als Abschluß dieser Untersuchung möchten wir festhalten, daß zur umfassenden Darstellung der Geschichtsphilosophie Deutingers neben den Arbeiten von Kallen, der die einzelnen Lehren Deutingers zusammenstellt, und von Mell, bei dem wir die metaphysischen Voraussetzungen und den Unterschied zum idealistischen Weltbild gut dargestellt finden, auch die Gesichtsphilosophie Görres' angezogen werden muß; und zwar aus zwei Gründen: einmal deshalb, weil, wie wir hoffentlich richtig nachgewiesen haben, manche grundsätzlichen Anregungen aus Görres' Universalgeschichte bei Deutinger zu finden sind; sodann wird die systematische Darstellung der Philosophie der Geschichte bei Görres in die verstreuten gesch.-philos. Lehren Deutingers Licht, Aufbau und Richtigstellung bringen können.

Immerhin ist aus dem idealistischen Einschlag in der Philosophie der Geschichte bei Deutinger ersichtlich, daß in ihr auch andere Anregungen als die von Görres zu beachten sind. Das Eigentliche, was Deutinger von Görres gelernt hat, wird demnach in der rechten Verbindung von Glauben und Wissen bestehen. Dem steht nicht entgegen, wie jemand einwenden könnte, daß Baader damals gerade über die Verbindung von theologischer und Naturwissenschaften las; denn das begründet höchstens eben jenen allgemein christlichen Einfluß, den Baader zusammen mit Görres auf Deutinger ausübte, worin aber seine traditionalistische und theosophische Neigung durchaus bestehen blieb. Auf gemeinsame Anregungen Baaders und Görres' scheint auch Deutingers starke Neigung zur analogia trinitatis zurückzugehen, die sich in immer neuen Ternaren in seinen Werken ausspricht.

b. Grundsätze einer „positiven Religionsphilosophie".

Wir erwähnten schon oben (S. 39), daß Deutinger die rechte Verbindung von Offenbarung und Vernunft gelehrt habe; wir möchten aber noch einige wesentliche Punkte darüber hier

festhalten, um damit einerseits die Reinigung vom Vorwurf über den Traditionalismus positiv zu begründen und ihn so v. a. in dieser Hinsicht wie die beiden übrigen als christlichen Philosophen zu erweisen.

Sehr schön findet sich bei Deutinger die mit Thomas v. Aquin übereinstimmende Ansicht, daß die christliche Philosophie nicht zunächst vom Glauben ausgeht (das ist vielmehr die Aufgabe der Theologie), sondern von den natürlichen Erkenntniskräften: „Dieser Ausgangspunkt ist daher nicht, wie man im Gegensatze mit der pantheistischen Naturphilosophie wohl versucht sein könnte anzunehmen, das im Menschen unmittelbar gesetzte Gottesbewußtsein. Wenn der Mensch ein Bewußtsein hat, so ist dieses nicht das Bewußtsein dessen, was er nicht ist, sondern das Bewußtsein dessen, was er ist. Jedes Wesen kann nur ein Bewußtsein von sich selbst unmittelbar in sich haben . . . Dieses allein ist daher möglicher Weise der Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis, ist notwendig der Mittelpunkt alles Wissens für den Menschen. Nur in wiefern der Mensch Selbstbewußtsein hat, kann er denken, wollen, erkennen und wissen" (Prinz. 416). Diese starke Betonung des Selbstbewußtseins bedeutet nun freilich nicht, daß die Vernunft in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis nicht erkannt wäre; im Gegenteil: „Nur mittels der Vernunft kann alle Wahrheit auch die von der unterrichtenden Autorität (des Wortes Gottes) verkündete, aufgenommen und zur Erkenntnis in uns vermittelt werden" (Prinz. 385). Aber in aller Erkenntnis spielt für Deutinger der Wille eine ausschlaggebende Rolle, nicht, als ob dadurch ein störender Voluntarismus die Erkenntnistheorie zerreiße, sondern es ist darin vielmehr das Miteinander-Wirken aller Kräfte des Geistes, wie es in den lebendigen Akten der Erkenntnis und des Handelns wirklich da ist. „Die beiden auseinandergehenden Kräfte würden als Zentrifugalkräfte und Zentripetal-Kräfte des Geistes nach zwei verschiedenen Seiten ewig sich einander fliehen, wie zwei in einem Punkte sich schneidende Linien, wenn sie nicht durch eine dritte, welche die Endpunkte beider berührt, zu einem Ganzen zusammengehalten würden . . . In der Freiheit des Willens ist weder mehr die starre Unveränderlichkeit des Seins, noch die bloße Veränderlichkeit des Ausgangs, sondern die höhere aus der vorhergehenden Wahl hervorgegangene Ruhe" (Denklehre 11/120), denn dadurch, „daß der Mensch eine für sich bestehende, sich selbst bestimmende lebendige Einheit oder Persönlichkeit ist, wird es

ihm überhaupt möglich, auch etwas außer und folglich auch etwas in sich zu erkennen" (Denklehre 13).

Ist die Vernunft nun auch die Vermittlung für alle Wahrheit, die in den Menschen eingehen soll, so ist sie doch nicht „die einzige sich selbst genügende, mithin absolute Quelle der Erkenntnis" — als was die Idealisten sie gepriesen hatten — denn „Zweck und Voraussetzung des Denkens bleiben immer außer der Logik" (Renan 40). Gegen die Willkür des Denkens schützt nur die Objektivität der Gegenstände. „Auch wenn wir annehmen, daß eine allgemeine, der sinnlich wahrnehmbaren Existenz vorausgehende Vernunft die Dinge auf eine der erkennenden individuellen Vernunft entsprechende Weise geordnet hat (!!), und daß die Erkenntnis durch die Gleichmäßigkeit der Gedanken in der Vernunft mit den Dingen außer ihr entsteht, müssen wir immer noch unsere Wissenschaft von den Dingen als Folge dieser Ordnung betrachten, und können nicht die Ordnung der Dinge für eine Folge unseres Denkens ansehen. Nur wenn die logische Ordnung des Denkens in uns mit dem realen Bestande der Dinge außer uns übereinstimmt, ist unser Denken richtig" (Renan 40). Wie könnte man das klassische veritas est adaequatio rei et intellectus besser wiedergeben! Die Vernunft ist also nur Organ der Erkenntnis, da unsere Begriffe „falsch und inhaltsleer" sind, wenn ihnen kein wirkliches Ding entspricht, und „die Wirklichkeit wird unserem Verstande stets vorauseilen" (Reich Gottes I, 221). „Dennoch wird der Verstand alles das, was er von der Außenwelt aufnimmt, auf eine ganz eigene, von der Außenwelt verschiedene Weise erkennen. Er erkennt nichts wirklich, was nicht zuvor wirklich ist; aber indem er das, was außer ihm war, in sich zusammenfaßt, zum Begriffe umgestaltet und gleichsam vergeistigt, tut er dies doch auf eine eigene und selbständige Art. Alle bewußte Erkenntnis entsteht auf diese Weise" (Reich Gottes I, 221). Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur! So ist auch für Deutinger wie für Görres und Windischmann „ohne alle Erfahrung daher keine Wissenschaft möglich" (Denklehre 16).

Gegen die optimistisch-voreilige Morgenschau der Dinge im Idealismus führt Deutinger in ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles auch das umgewandelte Verhältnis von logischer Erkenntnis und ontologischer Wirklichkeit wieder ein, das zugleich das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Quantität und Qualität bestimmt

(Prinz. 414 ff.). So entspricht es ja der Lehre, daß die Wirklichkeit vor der menschlichen Erkenntnis sei. Es ist also das Reich der Dinge, denen der Schöpfer Dasein verliehen, hier wie bei Görres und Windischmann im Sinne der mittelalterlichen christlichen Philosophen für die Erkenntnis bewahrt.

Aber nicht weniger gehört für Deutinger das Eingehen der göttlichen Offenbarung in die menschliche Vernunft zum Begriff der christlichen Philosophie. Denn nur „wenn erkannt wird, daß der Mensch durch den Willen und die Freiheit, durch sein Verhalten gegen ein göttliches Gebot und seine gläubige Hinneigung zur göttlichen Offenbarung, durch die willige Aufnahme des unterrichtenden, vergeistigenden, erlösenden Wortes sich eine innere Erfahrung verschaffen, über das rein sinnliche Leben sich erheben kann, hat die Erkenntnis ein richtiges Gegengewicht gegen ihre Abhängigkeit von der Sinnlichkeit. Nun erst ist es möglich, in der Vernunft die allgemein vermittelnde Form zu erkennen, durch welche die Sinnesanschauung mit der persönlichen Willensbewegung ausgeglichen und beide zur gegenseitigen und allgemeinen Verständlichkeit geführt werden“ (Prinz. 382). Nur der Glaube „ist die lebendige Einheit alles dessen, was wir wissen und nicht wissen können“ (Reich Gottes I, 333). Das Leben — und ihm freilich hat auch die Erkenntnis zu dienen, weil sie nur ein Teil des Lebens ist — „ist nicht Sache des Wissens und Erkennens allein, und das Erkennen nicht Sache des bloßen Lernens. Das Lernen ist nur ein Mittel, um leichter zur Erkenntnis zu gelangen, aber nicht das einzige Mittel der Erkenntnis . . . weil diese Erkenntnis lebendige Erfahrung sein muß, zu der nicht bloß Verstand und Unterscheidung oder Aufmerksamkeit des Gedächtnisses, sondern Herz und Wille, moralische Kraft und religiöse Begeisterung, Selbstbeherrschung und gläubige und liebende Hingabe an die höhere göttliche Gnade, überhaupt die vollständige Entfaltung und Anwendung aller menschlichen Kräfte, und ihre Veredlung und Umwandlung durch den göttlichen Geist gehört. Darum antwortet Christus den Juden auf ihre Frage, wie er die Schrift auslegen könne, ohne ein Schriftgelehrter zu sein, damit, daß er ihnen erklärt, die wahre Erkenntnis beruhe nicht auf dem äußeren Lernen und gelehrtem Wissen, sondern auf der inneren Erfahrung, auf dem im Leben erprobten Gehorsam gegen das göttliche Gebot. ‚Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat‘ — entgegnet er ihnen, und setzt dann erläuternd hinzu: „Wenn jemand seinen Willen tun will,

der wird erfahren, ob diese Lehre aus Gott sei, oder ob ich von mir selber rede" (Reich Gottes I, 375). Hierin ist also gesagt, was wir schon feststellten, daß nämlich, wer den Glauben habe, auch die Einsichten des Glaubens — in Hinsicht auf die symbolische Metaphysik implicite habe.

Ohne Religion überhaupt ist also zunächst alle Erkenntnis unvollständig: „Die Religionswissenschaft ist ihrer Natur nach an die Spitze aller übrigen Wissenschaften gestellt", denn „solange noch eine geistige Kraft im Menschen lebt, welche eines weiteren Fortschrittes fähig ist, wird sie von der Religion nicht unberücksichtigt gelassen, vielmehr von dieser allein zum höchsten Ziele geführt" (Renan 32, 38). Aber mußte denn eine absolute Religion diese Aufgabe übernehmen? Genügten nicht die feststehenden, allgemeinen Grundsätze der verschiedenen Religionen? Ausgehend von der Beobachtung des menschlichen Geistes, daß in der Natur ein ewiges Gesetz walte, daß diese Beobachtung den Menschen antreibe, einen persönlichen Urheber und Gesetzgeber zu denken, da eine unpersönliche Ursache an des Menschen eigener persönlicher Freiheit einen Gegenstand haben müsse, der über sie hinauswiese, sagt Deutinger Reich Gottes I, 233: „Hier steht also das menschliche Denken an einem Scheidepunkte. Es kann sich die letzte Ursache und das ewige Selbst nicht unpersönlich denken und kann doch von einem persönlichen Urheber und Gesetzgeber sich durch bloßes Nachdenken keine Vorstellung machen. Das Naturgesetz gibt nur Zeugnis von der Notwendigkeit eines solchen Gesetzgebers, aber weiter weiß es nichts von ihm, weil es an sich als Naturgesetz auch wieder nicht das persönliche Leben, sondern dessen Gegenteil vergegenwärtigt. Die persönliche Seite des göttlichen Lebens wird uns durch die Schöpfung nicht vergegenwärtigt. Sie bedarf einer anderen Offenbarung und eines anderen Gesetzes. Dieses Gesetz muß ein göttliches und von dem Naturgesetz verschiedenes und doch zugleich ein bleibendes, in sich unerschöpfliches und allumfassendes sein . . . Das Gesetz der Freiheit aber gibt und offenbart nicht der Vater, sondern der Sohn, und die Freiheit des Willens, die der Vater uns mit der Natur zugleich erteilte, gibt Zeugnis für die Notwendigkeit und Göttlichkeit dieses Gesetzes". Durch die Offenbarung Gottes in seinem Sohne aber wird die Herrlichkeit der Schöpfung erst ganz sichtbar (wie bei Windischmann, oben s. S. 21): „Anders aber ist das Leben, das der Sohn gibt. Dieses ist sozusagen ein anderes und zweites Leben, ein Leben der

Anschauung des ersten Lebens, ein Leben der Wiedergeburt dessen, was in der Natur ist, im Bewußtsein." (Reich Gottes I, 222). Es entspricht also diesem Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, daß es Interesse der Religion ist, die Wissenschaft zu pflegen und noch mehr im Interesse der Wissenschaft, der Religion ihre Dienste zu weihen (Renan 57) — philosophia ancilla theologiae. Daher: wer da sagt, um zu wissen, muß man den Glauben, und um zu glauben, muß man das Wissen aufgeben, hat einen ebenso unrichtigen Begriff vom Glauben wie vom Wissen (Renan 53). (Vgl. hier auch, was Renan 61/62 über das Verhältnis von Theologie und Philosophie gesagt ist.)

Der Sohn hat also die Schöpfung des Vaters vollendet — aber er sandte als eigentlichen Lehrmeister der Gläubigen den Hlg. Geist (Reich Gottes I, 306), durch dessen Wirksamkeit nun erst das aus der Gnade der Offenbarung stammende Leben des Geistes zur inneren Erfahrung wird (Prinz. 511). Dieser Zustand „einer höheren Erkenntnis ist dem Begriffe unerreichbar, und für die Vernunft unaussprechlich, aber darum nicht gegen die Vernunft und die begriffliche Erkenntnis" (Prinz. 511). „Wir können ihre Möglichkeit durch die Vernunft erkennen und beweisen, aber nicht ihre Wirklichkeit durch die Vernunft allein hervorbringen. Nicht einmal die natürliche Einheit aller geistigen Kräfte reicht hin, diese innere Beruhigung der Versöhnung mit Gott, der Hilfe und Erleuchtung des Geistes hervorzurufen, sondern es gehört wesentlich auch ein Entgegenkommen göttlicher Liebe hinzu, die wir nicht aus uns herausnehmen, sondern nur von Gott zum Geschenke erhalten können. Dieser übernatürliche Zustand ist kein unnatürlicher und darum auch kein unvernünftiger, sondern ein gesteigert vernünftiger, weil wir in ihm die natürlichen Kräfte, also auch die Vernunft in gesteigerter Potenz besitzen" (Prinz. 512). Wenn dieser Zustand einer aus der göttlichen Offenbarung gewonnenen inneren Erfahrung auch übervernünftig ist, so kann er doch in die begriffliche Fassung der Vernunft eingehen, wenn die Wissenschaft „auch nur die rein vernünftige Seite derselben in ihrer notwendigen Bedeutung für das Erkenntnisvermögen wissenschaftlich" darstellt (Prinz. 513). Nicht der Glaube beschränkt daher die Vernunft, „wohl aber beschränkt die Vernunft, welche an die logische und begriffliche Form gebunden ist, den Glauben. Die Vernunft ist das Organ des Glaubens, sie erhält durch das göttliche Wort ihre höchste und durch das menschliche Wort die erste Grundlage ihrer selbständigen Entfaltung. Aller-

dings kann nur der Vernünftige glauben, und der Glaube ist umso lebendiger in uns, je mehr durch ihn die Vernunft erleuchtet, je vernünftiger er ist“ (Prinz. 525/526).

Hierin ist der Grundsatz der symbolischen Metaphysik, daß nämlich „kraft der Gnade das Natürliche auf das Übernatürliche bezogen werden dürfe“ — wie Windischmann sagen würde — schon angedeutet; so auch Reich Gottes I, 231: „Wenn aber die Erlösung des Menschengeschlechtes und der Welt durch Christus nichts Anderes sein kann, als die letzte Erfüllung des höchsten Zweckes der Schöpfung, so muß ihrerseits auch die geschaffene Natur wieder Zeugnis geben von der Wahrheit der Offenbarung“. Zwar ist das Verfahren der symbolischen Metaphysik in den drei Redeweisen nicht besonders aus- und aufgeführt, aber an verschiedenen Stellen wird sehr schön sichtbar, wie auch bei Deutinger durch das Eingehen der Wahrheiten, die wir durch die Offenbarung Gottes kennen, in den realen Besitz der menschlichen Vernunft die logischen Begriffe mit ontologischem Gehalt und mit umso größerer Bestimmtheit gefüllt werden; so in dem Aufsatz über „Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit“ Prinz. 459 ff.: „Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist der Schlüssel zu jeglicher Erkenntnis und Wahrheit“. Aber obwohl „alle speculativen Systeme seit Anbeginn der Philosophie auf eine Dreieinigkeitslehre hingestrebt haben“ (Prinz. 467), wurde sie doch „nicht von Menschen erfunden und wird nicht von der menschlichen Vernunft in ihrer Tiefe erforscht und dennoch ist sie der Quell aller höhern Wahrheit für uns, das Licht, in dem das Auge des Geistes die Geheimnisse des Lebens zu schauen vermag“ (460). Richtig und wesentlich in Hinsicht auf die Metaphysik ist noch der Hinweis, daß die Dreieinheit in der menschlichen Natur sichtbar ist: „Ist aber die bedingte Natur nach dem Prinzipe der Dreieinheit gebildet, so liegt der Schluß auf die Dreieinheit des bildenden Prinzipes, des absoluten Schöpfers derselben nahe“ (467).

Wenn wir beobachten, wie sehr sich Deutinger abmüht, die Gedankenvorgänge bis in ihre letzten logischen Konsequenzen zu entwickeln, so sehen wir darin keine Vernünftelei. Er selbst blieb offen für die lebendige ewige Wahrheit; „Das Reich Gottes“ ist ein einziger positiver Beweis dafür. Deutinger scheint uns jedoch zwei Dinge besonders anzustreben: die möglichst tiefe Einführung der Wahrheiten der Offenbarung in die menschlichen Gedanken und damit ins Leben, und die möglichst eingehende Begründung und Zurückführung der natürlichen Wahr-

heiten auf logisch gewisse und erste Prinzipien. Er will eben die Aufgabe der Wissenschaft lösen. Die dabei strikte durchgeführte Dialektik von Negation und Position, Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit (z. B. Prinzipien 414—459, 505—527) ist ein gewisser Vorzug systematisch durchgeführten Denkens gegenüber der mehr intuitiven Gedankenführung eines Görres und der unscharfen Scheidungen Windischmanns — aber sie hat einen wesentlichen Mangel, auf den unseres Wissens bisher nicht hingewiesen wurde. Die das Allgemeine fassenden Begriffe der menschlichen Vernunft sind für Deutinger nur Abstraktionen: „Die Wissenschaft kann durchaus nur eine negative Erkenntnis der Objekte erreichen, weil sie die Objekte nicht durch ihre Tätigkeit hervorbringt, sondern die schon bestehenden Gegenstände mit sich und untereinander vergleicht" (Prinz. 513). Damit hängt eng zusammen die Behauptung, daß das Allgemeine nicht für sich existiere, sondern überhaupt erst im Einzelding realisiert sei, und somit nur dieses jeweils das wahre Objekt der Erkenntnis sei (Prinz. 414 ff.). Das besagt nun nicht, daß für Deutinger die Wahrheit und das Wesen der Dinge durchaus nicht erreichbar seien — wir konnten ja darlegen, daß durch die Offenbarung des Sohnes auch die natürlichen Wahrheiten klarer gesehen werden — aber Deutinger hat offensichtlich die Bedeutung der Ideen sowohl im schöpferisch-göttlichen Geist als auch im nachvollziehenden menschlichen Geist für die Erkenntnis nicht klar gesehen und ist sich über die Bedeutung der Kategorie im menschlichen Verstand nicht klar geworden. Denn die Erkenntnis und begriffliche Fassung einer ewigen Wahrheit, die auch Deutinger nicht leugnete, bleibt ein Schein, solange es nicht möglich sein soll, an den realen Gehalt der Urbilder im Schöpfer-Geist, wenn auch nicht vollkommen, heranzukommen. Görres und Windischmann hatten letzteres ja gelehrt, und wir sind der Ansicht, daß sie dadurch richtiger die Erkenntnis der Wahrheit bestimmt hatten als Deutinger — doch ist es wohl so, daß Deutinger sich selbst nicht genug Rechenschaft darüber gegeben hat. Der Unterschied zwischen den Ideen und Abstraktionen, zwischen Zurückerinnerung und „tabula rasa", zwischen Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas, Thomas und Skotus bricht sich auch in der christlichen Philosophie der deutschen romantischen Bewegung wieder Bahn — und hat bis heute seine verbindende Mitte noch nicht gefunden. Sie scheint nur gefunden werden zu können, wenn wir annehmen, daß im Begriff

einerseits das „Allgemeine", das am Einzelding in der Teilhabe an der Idee, die allerdings nur sein Siegel ist, aufleuchtet, zum Bewußtsein kommt, d. h. erarbeitet werden muß; andererseits die Ideen, in der höchsten menschlichen Vernunft als Nachbilder der Anlage nach mitgegeben — durch die Erbsünde verdunkelt — aber durch die göttliche Offenbarung wieder geklärt und erleuchtet werden, allerdings auch wieder nicht ohne Arbeit, d. h. ohne Mitwirkung der gesamten menschlichen Willens- und Erkenntniskräfte. So daß jetzt der Begriff sowohl die menschliche Fassung und Verleiblichung der göttlichen Ideen als auch das Bewußtwerden und die Vergeistigung des Allgemeinen am Einzelding ist und diese beiden durcheinander erklärt.

c. Metaphysik der Freiheit.

1. Schöpfungs- und Gotteslehre.

Dieser Begriff der christlichen Philosophie erhält bei Deutinger eine ganz eigene Auswirkung. Die Stellung der Scholastik in der Entwicklung des menschlichen Wissens bezeichnet er so, daß sie neben ihren Vorteilen v. a. drei Nachteile hatte (Prinz. 26 ff.), unter denen ihm als der wichtigste erscheint, daß die Scholastik „die Freiheit allerdings nicht erklären" konnte, wenn sie sie auch „nicht leugnete" (Prinz. 30). Daraus entspringen im Grunde die beiden anderen Mängel, nämlich: daß die Scholastik nur die Eigenschaften der Gnade, nicht aber ihre Wirkungen, ihr Verhältnis zur menschlichen Freiheit gesehen habe (Prinz. 31) und daß sie infolge der Verwechslung von Grund und Folge Ontologismus treibe (Prinz. 34). Die neuere Philosophie hat nun genau das Gegenteil getan: „Die neuere Philosophie wollte sie (die Freiheit) erklären und kam bei diesem Erklärungsversuche durch die Konsequenz der Voraussetzung einer notwendigen Wahrheit des Denkens zur Leugnung der Freiheit" (Prinz. 30/31).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Kritik Deutingers an der Scholastik einer genauen Untersuchung zu unterziehen; sie enthält jedenfalls eine Reihe berechtigter Punkte, muß jedoch einer besonderen Untersuchung überlassen bleiben. Bisher ist aber zu wenig betont worden — auch von Sattel und Mell — daß in dieser Stellung zur Scholastik und zur neueren Philosophie der Ausgangspunkt für Deutingers metaphysische Bestrebungen liegt. Er will beide Einseitigkeiten in einer rech-

ten Philosophie und christlichen Begründung der Freiheit überwinden: „Die Offenbarung wie die sinnliche Erfahrung kann von dem Erkenntnisvermögen ganz, teilweise oder gar nicht aufgenommen, mannigfaltig geändert, mißverstanden und stufenweise besser verstanden werden, je nachdem der Wille des Menschen der göttlichen Offenbarung und der mit der menschlichen Freiheit mitwirkenden heiligenden Gnade sich mehr oder weniger auf- oder verschließt" (Prinz. 383).

Wohl kennt auch Deutinger die Frage nach dem Sein Gottes und seiner Schöpfung im Sinne einer Ontologie: „Die Ähnlichkeit der Schöpfung mit Gott beruht nicht in der Substanz; seiner Natur nach als geschaffenes, endliches, begrenztes Wesen ist der Mensch nicht wie Gott. Er hat bloß ein Sein, also weil er es bloß hat, ist er es nicht; es ist bloß ein Attribut seines Wesens. Gott aber hat das Sein in entgegengesetztem Sinne, als Herr desselben, er ist der Seiende, ist das Leben selbst und daher der Sein und Leben Gebende . . . Die Erde und die äußere Natur hat diesem substanziellen Sein gegenüber nur ein Sein der Erscheinung" (Sattel, D. G. 162/163). Aber das Sein ist erst wahrhaft absolut, insofern es eine absolute Freiheit besitzt: „Jede Herrlichkeit fordert eine vollkommene Freiheit. Der Meister ist frei. Der vom Stoff Abhängige, in ihm sich erst Manifestierende ist unfrei. Sein Sein ist ein bedingtes, und weil bedingt, ein notwendiges. Das Gesetz der Kausalität ist seine Not, die er erst zu wenden hat. Bis er sich gewendet und gewunden hat, dieser Fesseln zu entkommen, ist er nicht Gott. Er ist zwar Grund von dem endlichen Sein, aber ein Grund, der nicht wäre ohne die Folge. Ein solcher Grund ist aber ebenso gut von der Folge abhängig als diese von ihm" (Denklehre 340). „Wenn wir uns Gott als ewiges Sein denken, so müssen wir dieses Sein auch als ewigen Stillstand alles Lebens denken. Aus dem ruhenden Sein kommt nie etwas hervor: es ist und bleibt, was es ist. Gott ist daher nicht das, was wir etwa philosophisch ein ewiges Sein oder, wie man neuerdings versucht hat, eine ewige Aktualität nennen, sondern Gott ist ein ewiger Wille und weil ein ewiger, freier persönlicher Wille, darum ist er aus sich selbst ewig derselbe und ewig ein anderer, was eben nur dem aus sich ein neues Leben beginnenden Willen und sonst nichts Denkbarem möglich ist" (Sattel, D. G. 65). Ebenso kann der Mensch erst wahrhaft sagen: Ich bin! wenn er sagen kann: Ich will! weil er dadurch erst zur Persönlichkeit wird. Die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott

ruht also im Persönlichkeitsgrunde: „Sich selbst bestimmen könnend und in dieser Selbstbestimmung für sich seiend, ist der Mensch Gott ähnlich" (Sattel, D. G. 162, vgl. etwa Reich Gottes I, 24/25, 28/29, 215 usw.). Das ist also — wenn wir einmal so sagen dürfen — eine auf die Freiheit im besonderen angewandte analogie entis.

Aber es ist dennoch nicht so, als sei in der Metaphysik Deutingers nun alle Ontologie vergessen. Wie wir es schon bei der Erkenntnis feststellen konnten, daß die Mitwirkung des Willens die Erkenntnistätigkeit erst recht lebendig mache, so ist es auch hier: der Wille verdrängt nicht die Bedeutung des Seins, sondern erhebt dieses zum eigentlich lebendigen; so daß daraus eine Metaphysik des Lebens wird, in der nun allerdings die Freiheit das eigentliche Prinzip des geistigen Lebens ist. In „Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft" finden wir die logische Begründung und negative Herausschälung und Verteidigung der tragenden Säule der Freiheit, ergänzt durch „Der Gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie". „Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes", dessen zwei Bände sehr feine philosophische Unterscheidungen enthalten und in ihrer philosophischen wie exegetischen Bedeutung durchaus noch nicht genug beachtet werden, und „Renan und das Wunder" geben die positive Entfaltung seiner metaphysischen Erkenntnisse in klaren Scheidungen und Einungen. Sätze wie der folgende sind bezeichnend für das eigentliche philosophische Wollen Deutingers: „Jenes tiefe Geheimnis des Lebens, auf welches die Betrachtung vom Opfertode Jesu hingewiesen, tritt uns hier unter dem Symbol des Wohlgeruches wieder in anderer Gestalt entgegen. Durch die Sünde ist die Herrlichkeit der Erde und die ursprüngliche Natur des Menschen verwandelt, und ihrer früheren Kraft und Schönheit entkleidet worden. Zwar ist es immer noch dieselbe göttliche Macht, welche die Natur und den Menschen mit ihrer ersten Herrlichkeit bekleidet hatte, welche die Natur und den Menschen auch nach dem Falle noch erhält. Allein wenn auch alles noch in der Hand der Allmacht ruht, wie zuvor, so ruht doch Gottes Wohlgefallen nicht mehr wie zuvor auf der verwandelten Natur. Der göttliche Lebensodem, der Alles im Innersten beseelt [1]), wird erst wieder frei im Opfer, und in dem Willen, welcher sich Gott durch Glaube und Liebe zuwendet (!).

1) Vgl. Görres, Grundl. 13.

In diesem Willen wurzelt das wahre Leben und die rechte Freiheit der menschlichen Natur. Daß die höhere Natur und Bestimmung des Menschen zur Seligkeit in der Natur wieder zur Herrschaft gelange, das ist das Ziel alles irdischen Ringens und Strebens" (Reich Gottes II, 103).

Wie Gott also selbst „das Leben im vollkommensten Sinne" ist (Reich Gottes I, 9), so ist sein Leben schon in natürlicher Hinsicht „das Licht der Menschen": „Die Seele ist ein Hauch des Allmächtigen, wohnend in körperlicher Hülle" (Reich Gottes I 17). Gott aber hatte dieses Leben außer sich nicht notwendig zu seiner Seligkeit und Vollkommenheit, denn „er besitzt in seinem Sohne sein eigenes Leben in ewiger Freiheit und Seligkeit. Durch diese eigene, ewige, stets neu von ihm in sich selbst erzeugte göttliche Welt und deren göttliche Natur und Lebenseinheit im Sohne ist Gott völlig frei von jedem Mangel und auch von dem Bedürfnisse, zu schaffen" (Reich Gottes I, 11). Die Schöpfung ist also wie bei Görres freie Liebestat Gottes: „Er kann die Welt schaffen, wenn er will, weil er sie nicht schaffen muß. Müßte er sie schaffen, so könnte er sie nicht schaffen, d. h. die Welt wäre dann nicht das Werk seines freien Schöpferwillens, sondern das notwendige Ergebnis seiner göttlichen Natur, also mit ihm gleich ewig und göttlich. Wäre aber die Welt nicht verschieden von Gott, so wäre er nicht Schöpfer und freier Herr der Welt, sondern ebenso von ihr abhängig, wie sie von ihm, weil er ohne sie nicht sein könnte" (Reich Gottes I, 11). Wegen der inneren Beziehung des innergöttlichen Lebens im Sohne zur Freiheit der Schöpfung ist aber nichts ohne den Sohn geschaffen: „Nur wenn Gott im Sohne sein eigenes göttliches Leben in vollkommener freier Lebenseinheit in sich selbst besitzt, dann ist er völlig unbeschränkt, zu schaffen oder nicht zu schaffen. In diesem Sinne ist nichts geschaffen ohne das Wort, weil die Schöpfung das in Gott innerlich erzeugte ewige Leben des Wortes voraussetzt" (Reich Gottes I, 11).

Wie der Sohn so ist aber auch der Geist mitbeteiligt bei der Schöpfung des Vaters; er überschwebte das Chaos und ordnete es (Reich Gottes I, 134, 235, 306 usw.). So ist Gott „Vater als Erzeuger seines Lebens, Er ist Sohn als ewige, selbst bewußte Lebenseinheit des von ihm innerlich seiner eigenen vollkommenen göttlichen Natur erzeugten Lebens, und ist endlich . . . Geist, in wiefern er stets seiner eigenen Vollkommenheit und der Einheit und Unzertrennlichkeit dieses einen und anderen Lebens in sich mit göttlicher Vollkommenheit sich bewußt ist"

(Reich Gottes I, 9). So geht der Geist also vom Vater und vom Sohne zugleich aus (Reich Gottes I, 235) und wie der Vater der Seiende und der Sohn die Selbsterkenntnis und der Erkannte des Vaters ist, so ist „der vom Vater und vom Sohne Geliebte der Geist“ (Sattel 111). Hier ist wie bei Görres die Einheit in Gott dem Hlg. Geist zugewiesen.

Gott ist aber nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter der Welt, denn „in dem Augenblicke, in welchem Gottes Macht gänzlich aufhört zu wirken, muß das Geschaffene in sich selbst zusammenfallen. Wir wissen zwar nicht, wo diese besondere Wirksamkeit der göttlichen Macht anfängt und wo sie aufhört. Sie ist verhüllt hinter notwendigen Gesetzen und zufälligen Erscheinungen. Aber darum, daß wir nicht angeben können, wo sie ist, hört sie nicht auf, da zu sein und zu wirken. Auch von der Seele, die den Leib belebt und beherrscht, wissen wir nicht, wo sie ist, und wo ihr eigenes Reich beginnt, und doch müssen wir bekennen, daß eine solche da ist im Leibe, so lange er lebt, und daß der Leib in Staub zerfällt, sobald diese Einwirkung der Seele ihn verlassen. So könnte auch die Welt nicht bestehen, wenn sie nicht Gott belebte und gleichsam beseelte. Ich sage: gleichsam beseelte, weil Gott nicht in der Welt ist, wie die Seele im Leibe, da die Seele nicht ohne den Leib sein kann, wie der Leib nicht ohne die Seele, wohl aber Gott ohne die Welt, wenn auch die Welt nicht ohne Gott“ (Reich Gottes I, 213/214). So ist, wie durch die Trennung der Welt von Gott der pantheistische, so hier der transzendente Gottesbegriff der Aufklärung und im Grunde auch der — konsequent bis zu Ende gedachte — transzendente Gottesbegriff der Reformation überwunden. Das natürliche Leben der Schöpfung als das Reich des Vaters hat nicht die Naturgesetzlichkeit, sondern der Anlage nach auch schon den freien menschlichen Geist mitbekommen (Reich Gottes I 214), aber Wesen, Ziel und Aufgabe der Freiheit sind dem natürlichen Menschen nicht bewußt: „Damit aber der Mensch vollkommen frei handeln könne, muß ihm auch die Absicht seines Daseins kundgetan werden. Dies geschieht durch den Sohn. Sowie die Schöpfung zu Ende ist, tritt der Sohn in das neue Reich als Gesetzgeber ein. Zwar hat darum der Schöpfer nicht aufgehört, als Erhalter der Welt noch in ihr fortzuwirken; aber auch das Gesetz der Freiheit hat sein Banner aufgepflanzt, und dieses Banner hat ihm der Vater selbst gegeben“ (Reich Gottes I, 215).

2. Menschwerdung, analogia trinitatis.

Denn der Sohn hat auch noch eine andere Beziehung zur Schöpfung als die des innergöttlichen Lebens: weil nämlich „nichts geschaffen ist ohne Zweck" (Reich Gottes I, 11). Was mit Willen geschieht, geschieht um eines Zweckes willen, und Gott kann als das vollkommenste Wesen nur Vollkommenes wollen. „In dem Sinne, in welchem Gott vollkommen ist, kann aber die Welt nicht vollkommen sein, sonst wäre sie Gott gleich. Da nun die Welt wesentlich unvollkommen ist, Gottes Wille aber nur das Vollkommene wollen kann, so könnte Gott nie den Willen haben, eine Welt zu schaffen, wenn nicht mit dem schaffenden Willen des Vaters zugleich der Wille des Sohnes, alles Leben und Sein zum Vater zurückzuführen, in Wirksamkeit treten würde" (Reich Gottes I, 11). Es ist auch hier wie bei der Schöpfungslehre etwas anderes, die logischen Beziehungen zwischen Tatsachen herzustellen — sie also so weit als möglich als mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmend aufzuzeigen — und etwas anderes, die logische Notwendigkeit beweisen zu wollen. Gerade letzteres abzulehnen und erstere möglich zu machen, das ist der Sinn der Forderung Deutingers nach einer Erneuerung der Ph. aus der Freiheit und Autorität. Dieser Wille des Sohnes macht also einmal die Schöpfung einer unvollkommenen Welt erst möglich, weil er den Geschöpfen ermöglicht, das Vollkommene zu wollen, und offenbart andererseits den Geschöpfen erst die Liebe des Vaters und den Sinn der natürlichen Schöpfung.

Die Menschwerdung liegt also von Anfang im Plane der Schöpfung und ist mit ihr aufs engste verbunden, und die Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Gott wäre auch ohne die Sünde des Menschen erfolgt. „Die Art aber, wi^r^ den Menschen dieser Erlösungswille offenbar geworden ist un werden konnte, war abhängig vom Verhältnis der Freiheit des Menschen zu dieser göttlichen Liebe. Hätten die Menschen nicht gesündigt, sondern ihren Willen in Einheit gesetzt mit dem göttlichen, so würden sie die Offenbarung dieses Erlösungswillens in anderer freierer, höherer Weise erkannt haben, sie würden ihn unmittelbar im Urzustand begriffen haben" (Sattel 190).

Die Menschwerdung ist so natürlich wie bei Görres und Windischmann als Wiedereingliederung der Schöpfung in Gott verstanden: „Des Sohnes Herrlichkeit ist es, im Vater zu sein,

und ewig in ihm und mit ihm eins zu bleiben, und zugleich vom Vater aus und in die Schöpfung eingehen zu können, die Schöpfung mit Gott zu vereinigen und sie mit göttlicher Liebe zu durchdringen" (Reich Gottes I, 51). „Mit dem Opfer Christi beginnt die letzte Umgestaltung der freien, zuvor nur auf sich und den Besitz der Erde gerichteten Tätigkeit des menschlichen Geistes. Der Mensch erhält durch das Opfer die Anwartschaft auf eine neue Lebensgemeinschaft" (Renan 150).

Trotz der engen Verbindung der Erlösung mit der Schöpfung ist nun aber die Scheidung der beiden Seinsbereiche bzw. des natürlichen und übernatürlichen Lebens deutlich gesehen: „Beide Reiche, das Reich des Vaters und das des Sohnes, müssen wir darum überall unterscheiden, wenn wir nicht in den allerhöchsten Wahrheiten der Religion im Irrtume oder wenigstens in Unkenntnis des wahren Verhältnisses bleiben wollen. Der Sohn steht durchaus in einem anderen Verhältnisse zur Schöpfung als der Vater" (Reich Gottes I, 12). Diejenigen, „welche diesem Gebote und dem Glauben an die göttliche Liebesoffenbarung ihr Herz verschließen, bleiben dem Gesetz der Natur unterworfen, welches sie als das alleingültige anerkennen" (Renan 159). Aber auch die Einigung der beiden Naturen in Christus — wo beide, Unterscheidung und Einung, zusammengehen, sind sie die Kennzeichen des echten Philosophen — ist klar betont: „Es gibt aber nur eine Offenbarung des höchsten Wesens, in welcher die Freiheit und Vollkommenheit desselben dem Menschen vollständig sichtbar wird, das ist die Offenbarung der göttlichen Liebe in menschlicher Natur durch Christus" (Reich Gottes I, 353; vgl. auch I, 290 ff., Renan 150 ff.). „In Christus ist also nicht die göttliche Natur persönlich geworden und zum rechten Bewußtsein ihrer Eigenschaften und ihres Wesens gekommen, wie die gegenwärtige herrschende Weltweisheit es so gerne sich vorstellt, sondern das Wort Gottes ist zuvor und von Ewigkeit Person, und vereinigt sich mit der menschlichen Natur, wenn es sich zu ihr herablassen will, nur mit freiem persönlichen Willen und Bewußtsein" (Reich Gottes II, 306). So verschieden auch das Reich des Vaters und des Sohnes sein mögen, daß jedes seine besondere Herrlichkeit, Wirkung und Eigengesetzlichkeit hat (Reich Gottes I, 290 ff., 218 ff.), so sind sie doch wieder so ineinander verbunden, daß der Mensch das treueste Abbild des Sohnes, die menschliche Natur im Sohne Gottes vorgebildet ist von Ewigkeit: Der Sohn Gottes ist das ewige, unerschaffene, gotterzeugte Urbild der Menschheit, ist

Christus, der Erlöser der erdgeborenen menschlichen Natur von Ewigkeit. Der Mensch aber ist der letzte Zielpunkt der göttlichen Liebe. Im Menschen ist Geist und Natur auf's Engste verbunden. Er ist der letzte Punkt der Schöpfung, in welchem die Materie mit dem Geist verbunden der Vergeistigung und Wiedergeburt in Gott fähig ist. Darum wollte die Liebe in ihrer göttlichen Persönlichkeit im Sohne wiedergeboren werden im Menschengeschlechte, damit im Menschen die Natur mit dem Heilande der Welt und in Christus der Mensch mit Gott geeinigt und ewig verbunden werde" (Reich Gottes I, 51).

Seiner ganzen philosophischen Herkunft nach und seinem philosophisch-geschichtlichen wie persönlichen Ausgangspunkt entsprechend war diese Vereinigung von Mensch und Gott aber nicht so sehr eine seinsgemäße, sondern vielmehr eine lebendige, d. h. vom Willen getragene: „Denken wir uns die Bewegung des göttlichen Offenbarungswillens und die Bewegung des gottverlangenden Menschenwillens in einem Punkte vereinigt, so ist mit dieser Vereinigung jener von Gott beabsichtigte, von den Menschen erwartete Wendepunkt der Weltgeschichte eingetreten, den die Theologie als Menschwerdung Gottes bezeichnet" (Renan 152). Darin liegt zweifellos die Gefahr eingeschlossen, daß Deutinger die Wirkung des neuen Lebens ganz im Sinne seines Systems überhaupt auf Seiten des Menschen zu sehr von dem Willen des Menschen, d. h. vom Glauben abhängig machte, wie es auch tatsächlich in Sätzen wie dem folgenden anklingt: „Der Glaube ist das Mittelglied, durch welches das göttliche Leben der Liebe in die freien Geschöpfe einfließt" (Reich Gottes I, 148). Dadurch würde die Wirkung der Sakramente ex opere operato und das Sein des Neuen Lebens in der Seele in Frage gestellt. So aber lehrte Deutinger nicht. Im Gegenteil: der sicheren Unterscheidung der beiden Naturen in Christus entsprechend ist die Bedeutung der Sakramente als der Vermittlung des übernatürlichen Lebens durch Christus selbst und die dadurch in der Gnade geschenkte neue Seins- oder Lebensgrundlage in der Seele korrekt dargestellt: „Das Sakrament läßt das äußere Verhältnis unverändert und verwandelt das Wesen" (Reich Gottes I, 286). „Die Sakramente aber sind Anhaltspunkte, durch welche der Glaube, daß wir in die natürlichen Kräfte auch ein übernatürliches Leben aufnehmen können, sich bestätigen und betätigen soll" (Reich Gottes I, 287). Er betont aber sehr stark die geistige Bedeutung der Sakramente (Reich Gottes I, 281 ff.), so daß bei der Speise des neuen Seelenlebens in

der Eucharistie „die geistige und die substanzielle, so zu sagen leibhafte Bedeutung . . . unzertrennlich miteinander verbunden sind“ (R. G. I, 318). Die leibhafte Gegenwart Christi im Altarssakrament ist im Wesen dasselbe wie die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen; und daran ist sehr schön klargelegt, daß die Leugnung der Gegenwart Christi in Brot und Wein bei Luther und Kalvin tatsächlich die Leugnung der Menschwerdung Gottes überhaupt ist, und daß dadurch die Reformation, d. h. die „sogenannten Reformatoren“, den Abfall vom Glauben an Christus in ihrer Lehre wesentlich begründet haben (Reich Gottes I, 325 ff.). Klar gesehen ist hier auch, daß Kalvin hier viel konsequenter war als Luther, woraus übrigens auch zu erklären ist, daß uns viele evangelische Glaubensbrüder begegnen, die eher katholisch als protestantisch zu denken scheinen: „Sie leugnen mit dem Munde, was sie mit dem Herzen bekennen, und sind in Hinsicht ihres Glaubens an die göttliche Einsetzung des Opfers und Altarssakramentes sowie der wirklichen Gegenwart Christi in demselben unbewußt heimliche Katholiken“ (Reich Gottes I, 327).

Wie die Schöpfung dem Vater und die Erlösung dem Sohne, so ist die Auswirkung des übernatürlichen Lebens im natürlichen, also die Verwirklichung und Bewahrung der „christlichen Existenz“ die eigentliche Aufgabe des Hl. Geistes: „Der Geist geht aus vom Vater und vom Sohn. Wo irgend eine Bewegung in uns angeregt wird, ist sie entweder auf natürliche Weise entstanden, oder durch die Richtung des Willens auf die göttliche Gnade in uns hervorgerufen worden. Beide Bewegungen gehören zusammen. Wenn der Wille auf die Gnade allein baut, so begehrt er ein Wunder und hört auf, Wille zu sein, denn es fehlt ihm die Kraft zum Handeln. Wenn die Bewegung des Willens aus der natürlichen Begierde und Sehnsucht allein hervorgeht, so fehlt ihr die höhere Beglaubigung und Heiligung. Darum führt diese letztere wohl zu Handlungen, aber nicht zu heiligen, und die erstere begehrt die Heiligung, aber ohne handeln zu wollen. Beide bleiben leer und werden sogar sündhaft, wenn sie in ihrem ausschließlichen Verlangen beharren. Der hl. Geist ist nicht in ihnen. Der hl. Geist wird erst da wirksam, wo das Verlangen nach Heiligung auf die vom Vater verliehenen Kräfte sich gründet, und die natürlichen Kräfte im Glauben an den Sohn ihre Heiligung suchen. Wenn der Vater nicht vom Sohn, der Sohn nicht vom Vater Zeugnis gibt, wenn nicht die Natur auf die Offenbarung, und die Offenbarung auf die Natur

der Dinge bezogen wird, kann das geistige Leben nicht offenbar werden" (Reich Gottes I, 82/83). „Alle Kräfte, denen Gott Vater geistiges Leben gegeben, will der Geist zum Sohne führen, und alle Wahrheit des Sohnes will der Geist in die vom Vater gegebenen Kräfte eintragen und in ihnen verwirklichen (!). Was der Vater gibt, heiligt der Sohn durch diesen Geist; was der Sohn geoffenbart, wird lebendige Erkenntnis in den von ihm begeisterten Kräften des natürlichen Lebens. Das Zeugnis des Geistes ist das des Lebens (!), ist ein zweifaches seiner Natur nach" (Reich Gottes I, 134). Der hl. Geist ist also in dasselbe Verhältnis zur Schöpfung und Erlösung gesetzt, wie er nach alter kirchlicher Lehre zum Vater und Sohn zugleich steht. Wie er bei der Schöpfung zugegen war und die Jungfrau überschattet hat, so überschwebt er auch die Perioden der Geschichte der fließend gewordenen Menschwerdung Gottes — wie Görres es auch gelehrt hatte. Er ist der Lehrmeister der Gläubigen (Reich Gottes I, 306) und der Bewahrer der Überlieferung (Reich Gottes I, 235). Letztere spielt für Deutinger eine ebenso große Rolle wie für Görres; sie ist ihm das Prinzip des gesunden Lebens (Reich Gottes I, 189, 398).

Zu dieser wahrhaft kosmischen, umfassenden, katholischen In-Beziehung-Setzung der Schöpfung, Erlösung und Heiligung der Welt zum innertrinitarischen Leben ist noch zweierlei zu sagen: Durch sie wird nämlich das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und das Verhältnis beider zur Tradition in ein helles Licht gesetzt, und der so gewonnene Begriff der christlichen Wissenschaft in seine notwendige und wesentliche Beziehung zum Leben gesetzt. Sodann hat Deutinger dadurch unbewußt die exegetische und metaphysische Begründung einer grundsätzlichen Dreiteilung des Seins überhaupt in Dasein, Wesen und Verwirklichung vorgebildet, wie sie sich heute zum Teil unbewußt, aber sicher zu vollziehen scheint (vgl. z. B. Maritain, Von der christlichen Philosophie, S. 55; Haecker, Der Christ und die Geschichte; Przywara, Christliche Existenz; Hengstenberg, Sonderdruck der Pharus 1934). (Vgl. was darüber bei Görres S. 6 gesagt ist.)

Diese Verbindung von Welt und Gott ist zugleich die Grundlage für die analogia trinitatis — die ja nur eine entfaltete analogia entis ist — und wir betonten schon eingangs, daß sie sowohl von Görres wie von Baader angeregt sein kann. Sie findet sich schon früh als bedeutsames konstruktives Mittel in den „Grundlinien einer positiven Philosophie". In besonderer

Weise hat sie Deutinger im „Prinzip“ begründet, gibt aber hier denselben Erweis, daß die christliche Lehre von der Dreieinigkeit in Beziehung zur Tatsache der Welt und ihrer Schöpfung die einzig vernunftgemäße sei, wie wir ihn schon aus dem „Reich Gottes“ anführten. Eigentümlich und sonst unbekannt ist aber hier die Dreiteilung des menschlichen Geistes in Können, Denken und Handeln, die Vater, Sohn und Geist entsprechen sollen: „Die Handlung geht aus beiden gleichmäßig hervor, ist Denken und Können in einem einzigen Akte. Das erste ist das im Menschen sich regende Vermögen. Diesem entspringt die Zurückbeziehung alles Äußeren auf jene Einheit, welche dieses Vermögen in sich empfindet. Dadurch unterscheidet der Mensch zwischen Außen und Innen, zwischen Produkten seiner eigenen Tätigkeit und solchen, die er vorfindet. Aus dieser Unterscheidung geht die Macht hervor, eigene und fremde Produkte nach einer selbstgemachten, auf Unterscheidung beruhenden Wahl zu gebrauchen. Nun erst, wenn beides da ist, handelt der Mensch, und seine Handlung ist umso entschiedener frei, je mehr von beiden Kräften in derselben sich trifft“ (Prinz. 463/464). Diese Einteilung grenzt insofern an eine metabasis eis allo genos, als es sich bei der Analogie von göttlichem und menschlichem Geist nur um die innergeistigen Beziehungen des Menschen handeln kann, nicht um die Frage von Innen und Außen; Deutinger geht aber hier offenbar nicht auf die Grundkräfte des Geistes: Wille, Vernunft und Phantasie ein, wie wir das bei Görres finden (Enz. 32 ff.). Wohl kennt er in der Denklehre die Phantasie als eine geistige Kraft, aber sie ist hier als eine Unterteilung des Könnens verstanden (Seelenlehre). Das Können spielt für den jungen Deutinger eine bedeutende Rolle (Kunst von Können), verschwindet aber später. In „Reich Gottes“, „Renan“, „Gegenwärtiger Zustand“ — d. h. in den Büchern, die nach 1860 erschienen sind — finden wir das Können nicht mehr als eigene geistige Kraft angeführt. Wir müssen hier wohl an eine Entwicklung denken, die Deutingers Gedanken reifen ließ. Jedoch, an einen regelrechten Wendepunkt zu denken, führte wohl zu weit. Es kann auch kein äußeres Datum als Veranlassung dafür angegeben werden — niemand hat auch, soweit wir sehen, bisher auf diese Tatsache hingewiesen — so ist doch der Unterschied in den Werken nach und vor 1860 bemerkenswert genug, um annehmen zu können, daß der reifere Deutinger das Können als besondere geistige Kraft hat zurücktreten lassen. In „Das Reich Gottes“, in dem so viel von den

geistigen Kräften des Menschen die Rede ist, hätte es sich vorfinden müssen. Aber obwohl in diesem Buch eine eigene Einteilung des menschlichen Geistes nicht gegeben ist, so scheint für den ganzen Menschen einerseits die (Görres'sche) Einteilung in Geist, Seele und Leib der Trinität zu entsprechen: „Der menschliche Geist muß umgewandelt werden durch den Hlg. Geist; die Seele muß erneuert werden im Blute des Sohnes; der Leib aus dem Tode zu neuem Leben erweckt werden durch die Allmacht des Vaters" (Reich Gottes I, 45), nur daß hier die Geist und Leib verbindende Seele nicht dem Geist, sondern — unkonsequent — dem Sohne zugeschrieben ist; und für die innergeistigen Beziehungen andererseits die Einteilung in Wille, Vernunft und Gefühl (Empfindung), unter denen allerdings der Wille die maßgebende Kraft ist. Deutinger ist sich hierüber wohl selbst nicht ganz klar geworden.

3. Ethik.

Ein System, das sich so sehr auf den Willen und die Freiheit stützt, ist von vornherein ein ethisches. Der Wille ist aber nicht schon an sich seines Wesens mächtig. Im Willen ist auch der Unwille lebendig und dieser Unwille der Natur muß zunächst aufgehoben werden, damit der Wille ganz frei werden kann. Ein höherer göttlicher Wille muß dem Menschen den Anhaltspunkt geben, sich aus diesem Gegensatz seines Wesens zu erheben. Aus diesem letzteren Grunde fügen wir noch kurz dieses Kapitel hier an, weil in dieser Ethik endlich ausführlich die autonome Moral des gesamten modernen Denkens energisch als unchristlich erwiesen, und an ihre Stelle die in der Liebe Gottes gipfelnde christliche Moral getreten ist. In ihr ist die pure Rationalität des Willens überwunden in eine Moral, die von einem anderen, dem Herrn des Lebens selbst, ihre Gesetze erhält; zugleich ist sie dadurch wieder in die religiöse Sphäre gehoben, so daß in ihr auch die reformatorische Trennung von Religion und Leben, von Glauben und Werken aufgehoben ist.

Ihr erster Obersatz ist die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, doch so, daß die rechte Mitte zwischen ihrer vollkommenen Leugnung bei den Philosophen der neueren Zeit von Kant bis Hegel und ihrer Übertreibung bei den Reformatoren gesichert bleibt. Klar ist gesehen, daß im Willen des Menschen sowohl die Neigung zum Bösen als auch die Möglichkeit der Hinwendung zum Guten und zum neuen Leben aus Gott be-

gründet ist: „Der Eigenwille in seiner Abwendung von dem Gebote Gottes und der göttlichen Liebe ist nur um so verderblicher, je mächtiger er ist. Was aus ihm allein geboren wird, ist erst recht und eigentlich der Sünde und dem Bösen eigen, ist die bewußte und gewollte Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen. Darum aber wäre es nicht besser, gar keinen Willen zu haben und sich in gänzlicher Willenslosigkeit den Umständen gefangen zu geben, denn wie wir durch den Willen der Erneuerung unseres Lebens in Gott uns widersetzen können, können wir doch nur durch den Willen diese die ganze Natur erneuernde göttliche Kraft in uns aufnehmen" (Reich Gottes I, 41). Das Böse ist demnach nicht in der Natur um den Menschen, sondern aus dem Willen in ihm (Reich Gottes I, 456). Dadurch ist die Notwendigkeit vermieden, das Böse in Gott selbst hineinzuphilosophieren, wie es Schelling getan, wogegen Deutinger sich wendet (Prinz. 283); auch die supranaturalistische Theologie ist ja mehr oder weniger gezwungen, den Satan in der Welt und im Menschen aus Gott selbst zu erklären. Wenn dem Menschen aber gegeben ist, das Gebot zu befolgen: „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!", dann wird durch diese Wahl entweder das Göttliche im Willen des Menschen und somit auch in der Natur durch den Menschen bejaht, oder die Natur, das Ungöttliche im Menschen wird zur Herrschaft über das Göttliche in ihm aufgerufen (Seelenlehre 132 ff.; Reich Gottes I, 134). „Jene Kraft des Menschen, die Natur durch den Willen zu überwinden, die, wenn sie in der Aufeinanderfolge der Zeit in der einzelnen Tat sich wiederholt, dadurch die Übung und Gewandtheit ihres Vermögens erlangt hat, Tugend genannt wird, erhält in dieser Einheit des Gehorsams, der Demut des Menschen, jenes Mutes, dem Göttlichen zu dienen, eine innere Göttliche Grundlage" (Seelenlehre 135). Hier ist also ähnlich wie bei Görres die innerste Entscheidung des menschlichen Geistes in die Tiefe des Seins der Seele hineinverlegt. Wenn Gott nun auch von Natur aus, d. h. in der Schöpfung des Vaters dem Menschen Freiheit seines Geistes geschenkt hat (Reich Gottes I, 73), so widerspricht dem nicht, daß Gott dem Menschen als Gesetzgeber gegenübertritt, sondern das ist geradezu gefordert: „Wenn die Vernunft wohl denken muß, daß es ein höheres, vollkommeneres, persönliches Leben gibt, wie sollte sie das Verhältnis zu demselben aus sich bestimmen? Ein freies persönliches Wesen können wir nicht zur Offenbarung seines Willens zwingen . . . Es war also eine freie Offenbarung

seitens Gottes durch ein an den Willen gerichtetes Gebot notwendig, damit es zu einem Anfang wirklich sittlichen Lebens kommen konnte" (Sattel 169). Das Gewissen als Unterpfand des Bewußtseins der Verantwortlichkeit, als „Hüter der Sittlichkeit und Gesetzlichkeit" ist daher auch in seiner richtigen Bedeutung erkannt: „Das Gewissen ist aber nicht selbst der Gesetzgeber und Hirte, sondern nur die Türe des Gesetzes. Das Gewissen sagt uns nicht, was gut und böse ist, sondern nur, daß wir frei und verantwortlich sind für unsere Handlungen. Höchstens sagt es uns noch, daß wir einem höheren Richter verantwortlich sind, und daß alles, was nicht auf einen höheren Ursprung deutet und auf ein höheres Ziel hinführt, und alles was nicht der Freiheit entspricht, nicht wahr und gut sein kann . . . Das Gewissen ist nur die Befähigung, Gottes Offenbarung vernehmen zu können, ersetzt aber dieselbe nicht" (Reich Gottes II, 7/8).

Gott hat nun in Vorbereitung durch die Propheten des Alten Bundes und in absoluter Weise durch sich selbst in Christus die eigentliche Aufgabe und den Sinn der menschlichen Freiheit geoffenbart (Reich Gottes II, 10/11). „Durch diese Stimme werden wir unserer freien Bestimmung und unseres eigensten Wesens uns erst bewußt". Der Glaube ist aber nicht nur Erleuchtung der Vernunft, sondern er findet auf seiten des Menschen erst seine Erfüllung in der Liebe: „Wo keine Liebe ist, ist auch kein Glaube. Wer in Christus nicht die höchste Liebe erkennt, wie kann der sagen, daß er an Christus glaubt" (Reich Gottes I, 151/152). In den aus seinem Glaubensleben geborenen Taten kommt der Mensch mit der Liebe seines Willens der Liebe Gottes entgegen und beide einigen sich zu einem neuen Leben: „Mit der Offenbarung dieser Liebe beginnt ein neues Reich, welches erst in einem zukünftigen Leben seine Vollendung erreichen kann. Diejenigen, welche diesem neuen Gebote ihr Leben zum Opfer bringen, treten in eine höhere Lebensgemeinschaft ein, und werden, von der blos natürlichen Lebensbedingung erlöst, zum vollen Besitz der Freiheit in der Liebe gelangen" (Renan 159). In der Liebe ergießt sich das göttliche Wohlgefallen „und die göttliche Liebe aus über den das Göttliche suchenden und wollenden Menschen, sein Glaube, seine Hoffnung und seine Liebe ist zugleich seine und Gottes Gabe, ist Tugend, Macht der zeitlichen Lebenstat; diese Tugend aber, die aus jenem Blick der Liebe ausstrahlt, die in den Menschen eingetreten ist, ist, wie der Christ es nennt, virtus infusa" (Seelenlehre 135). Wenn also auch, um mit Fichte zu reden,

das persönliche Ich des Einzelmenschen in der sittlichen Handlung in ein Über-Ich, auch bei Deutinger nämlich in die persönliche Liebe des Gottessohnes, verwurzelt ist, so ist doch ein wesentlicher Unterschied von der idealistischen Begründung der Ethik schon um dessentwillen gegeben, daß es sich bei Deutinger um die Erfüllung eines von Gott gegebenen, also objektiv und geschichtlich (s. Renan 42) außer ihm seienden Gesetzes handelt, um die Verwirklichung einer objektiven Seinsordnung also, in der der Mensch zugleich seine eigene Bestimmung verwirklicht: „Gegen diese Macht der zweifachen verkehrten Neigung des Willens und der Natur gibt es nur eine Hülfe. Diese ist, daß der Mensch sich mit freiem Willen dem göttlichen Gebot in die Arme wirft. Diesem gehorchend wird er frei . . . Gehorchend lernt er sich und die Natur beherrschen. Gott, der Schöpfer der Natur, weiß zuvor, was dem Menschen nützt und schadet. Sein Gebot will ihn zum Herrn der Natur erheben" (Reich Gottes I, 58). Er wird aber nur Herr der Natur, indem er ihre gottgegebene Gesetzlichkeit achtet und sie von einem höheren Standpunkt aus erfüllt (Reich Gottes I, 129; Renan 127 ff.) und wenn er sie verletzt, dann fürchtet er sich „vor jener beleidigten göttlichen Macht, die als Schützerin und Trägerin alles Lebens und als Rächerin aller sündhaften Verletzung desselben in der innersten Tiefe aller Naturkräfte herrscht" (Reich Gottes I, 98). Wie hier der Gedanke des Görres von der „urbildlichen Idee", die Gott der Geschichte eingeschaffen habe, sichtbar wird, so vertritt Deutinger auch den zu Gott hin geläuterten natürlichen Menschen als das Ziel der Bildung: „Alles Sittliche muß natürlich, alles Natürliche sittlich werden" (Reich Gottes I, 215), wie wir es bei Görres und Windischmann, mit denen auch Langbehn und Rademacher einig gehen, gefunden haben. Nur ist hier noch dazu deutlich ausgesprochen, daß die Verwirklichung des rechten Verhältnisses zwischen den vom Vater gegebenen natürlichen Kräften und dem Gnadenleben des Sohnes im sittlichen Leben des Christen unter Mitwirkung des Hlg. Geistes geschieht (Reich Gottes I, 235).

d. Aesthetik.

Daß die Freiheit des Geistes das eigentliche Vermögen des geistigen Lebens ist, diese Überzeugung bildet auch die Grundlage der Kunstlehre Deutingers. Sie gehört zu dem wertvollsten, was er uns hinterlassen hat; schon allein durch die Tat-

sache, daß er als erster eine umfassende Darstellung der gesamten Kunstlehre aus katholischen Grundüberzeugungen heraus gegeben hat, ist ihm ein Ehrenplatz in der Geschichte der Aesthetik gesichert. Sein Hauptverdienst liegt deshalb nicht etwa darin, daß er den katholischen Standpunkt überhaupt zur Geltung bringt; sondern darin, daß „dieser Stoff hier zum ersten Male in den Gesichtskreis der philosophischen Aesthetik hereingezogen und mit großer Sachkenntnis, mit einer für einen katholischen Theologen bewunderungswürdigen Unbefangenheit und aus großartigen spekulativen Gesichtspunkten in angenehm lesbarer Form behandelt wird" (Eduard von Hartmann, Deutsche Aesth. 173; zit. Ettl. Aesth. 8/9). Dieses Vorzuges wegen können wir auch die nach unserer Meinung — wie wir schon erwähnten — falsche Ableitung des Könnens als der Denken und Wollen gebärenden Kraft und die Unterordnung der Phantasie unter das Können nicht als eine grundlegend wichtige Frage nehmen. Uns scheint das Können eher aus der Wechselwirkung zwischen dem Willen und den übrigen geistigen Kräften Phantasie (Kunst) und Denken (Wissenschaft) einerseits und dem Willen und den Kräften des Leibes andererseits hervorzugehen. Der eigentliche aesthetische Inhalt in Deutingers Kunstlehre ist aber die Hauptsache, der gegenüber die Ableitung des Könnens eine Frage der Anthropologie bleibt; daß Deutinger diese nicht systematisch durchdacht und durchgearbeitet hat — wie sein Lehrer Görres es getan — mag der Grund dafür sein, daß auch in anderer Beziehung manches unklar bleibt. Darauf hätte Ettlinger freilich hinweisen können. Ebenso hat Ettlinger einseitig die Aesthetik auf die eigentliche Kunstlehre beschränkt. Wenn Deutinger auch in seinen späteren Werken noch der Ansicht ist, daß nur der Mensch Künstler sei (vgl. Kunstlehre 48 und Reich Gottes II, 105), daß somit das Naturschöne von dem Gebiet der eigentlichen Kunstlehre auszuschließen sei, so gehört dennoch das Naturschöne zur Aesthetik im weiteren Sinne; und es lassen sich noch manche schönen Stellen auch über die religiös-aesthetische Bedeutung der Naturkräfte anführen (z. B. Reich Gottes I, 204, II, 101 ff.); u. a. hätte auch die aesthetische Seite der Symbolik zwischen Natur und Geistesleben und die aesthetische Bedeutung der Einheit und Harmonie der Gegensätze im geistigen und sittlichen Leben des Menschen beachtet werden können. Aesthetische Gedankengänge durchziehen die gesamte Lehre Deutingers vom Reiche des Vaters, des Sohnes und des

Hlg. Geistes, wenn sie auch nicht ausdrücklich als solche gelehrt sind.

Sehr schön ist z. B. die Beziehung des echten Künstlers zum Leben in der Natur und zum übernatürlichen Leben in folgender Stelle gesehen: „Noch deutlicher sehen wir diese Befreiung der natürlichen Kraft von den Banden der äußeren Erscheinung in der wahren Kunst. Nur indem der Künstler irgend eine tiefere Kraft des Lichtes, der Farbe, der Töne entdeckt, und dieser nachgehend die äußere Erscheinung durch dieselbe umzugestalten sucht, gewinnt er Macht über die Natur. Diesen inneren Geheimnissen nachgehend, leuchtet ihm die Macht eines verborgenen Lebens. Sehnend geht er diesem Lichte nach. Je weniger er aus sich es erreicht, um so heftiger wird seine Sehnsucht. Erscheint aber dieser seiner Sehnsucht die göttliche Offenbarung eines höheren Zieles, wird die verborgene Macht des Lebens in dieser Offenbarung von ihm erfaßt, so wird er auch in seinen Bildungen nach dieser höheren Welt greifen und in ihr seine Ideale und Vorbilder suchen. Nun wird es ihn drängen, dem innerlich offenbar gewordenen höheren Leben das äußere Leben nachzubilden, die äußere Erscheinung zum mittelbaren Ausdruck jener erhabenen Vorbilder zu machen, die der Glaube als Gestalten einer höheren Welt ihm darstellt. Das ist die wahre Weihe der Kunst. Die Religion allein verleiht ihr eine wahrhaft begeisternde und die Welt umgestaltende Macht. Entweder ist es das in der Religion geschaute Vorbild, was den Künstler begeistert, ein Nachbild desselben in der irdischen Gestalt hervorzurufen, oder es ist die Sehnsucht, die ihn bewegt, den Schmerz um das verlorene Paradies in die natürliche Erscheinung hineinzulegen, und ins Unendliche nach verborgenen Kräften und höheren Vorbildern zu greifen. Wenn er solche Ideale findet, sucht er damit die äußere Gestalt zu beleben. Vermag er das, durchdringt die innere Kraft ganz und gar die äußere Gestalt und Erscheinung, dann ist sein Werk ein Kunstwerk, der Wohlgeruch des inneren Lebens durchdringt das ganze Gebilde“ (Reich Gottes II, 105).

Es ist nicht nur die mit Bildern reich geschmückte Sprache, die — feiner und nicht so urwüchsig und flammend wie in Görres' Werken, aber ebenso weit von der Scharlatanerei „gelehrten“ Wissens entfernt wie bei diesem — uns Aesthetisches in der Symbolik Deutingers suchen läßt: „Wer am Kreuze festhält, das allein erhöht ist über alle irdischen Mächte, kann nicht untergehen im Strudel des Irdischen. Wer alles, was die Welt

ihm bietet, nicht zum Genusse mißbraucht, sondern als Opfer, das dem höheren Leben gebührt, verwendet, dessen Seele wird nicht eingehen in die Lust des Fleisches, nicht hinabsinken in die finstern Tiefen des erdhaften Begehrens, sondern aus ihr wird der Duft des Opfers aufsteigen, und im Geiste einem neuen Leben zur Nahrung dienen. Das Kreuz wird im Herzen zum Baume des Lebens, der wachsend auf dem befreiten und erlösten Grunde des demütigen Gottvertrauens aufwärts strebt und fortwächst, bis er seinen Gipfel in den seligen Himmel taucht. Glücklich der, der seine Arme in die Zweige dieses Baumes geschlungen hat, er wird von demselben mit in den Himmel getragen. Aber auch dem irdischen Leben der leiblichen Natur obsiegt das Kreuz. Von seinem Stamme strömt das Blut des Opferlammes zur Erde nieder, und diese Erde wird mit einer neuen Lebenstinktur durchdrungen. Die irdische Hülle durch seinen Opfertod brechend ist der Heiland der Welt zuerst zu den von der unerlösten Leiblichkeit in ihrem Fluge zur ewigen Herrlichkeit aufgehaltenen Vorvätern hinabgedrungen. Durch das von ihm geöffnete Tor des neuen Lebens drangen sie hervor und zum Lichte der neuen Herrlichkeit hindurch. Sie sind die Erstlinge der neugestaltenden Macht der Erlösung. Wie sie wird alle irdische Leiblichkeit in Kraft dieser geheimnisvollen Lebenstinktur frei von den Schlacken der Erde und verklärt in Christus" (Reich Gottes II, 131). Lebt darin nicht — abgesehen von ihrer sprachlich schönen Darstellung — die Idee, der geistige Gehalt des Kreuzes, nicht nur in seiner Beziehung zum Wahren und Guten, sondern auch zum Schönen? Sieht Deutinger nicht selbst den Born eines reichen geistigen Lebens durch die äußeren Erscheinungen hindurch sprudeln? Deutinger ist selbst Künstler.

Alle Menschen sind nach ihm Künstler der Anlage nach (Kunstlehre 48), aber nur wenige sind es in der Wirklichkeit; denn dazu muß der Mensch „die Höhe der inneren Anschauung unmittelbar in sich gewahren und dieser so mächtig werden, daß der Stoff sich willig unter seine Behandlung fügt". Das ästhetische Gewissen gebietet dem Künstler mit unbedingter Strenge, „das vorschwebende höchste Bild des Ewigen ohne Nebenabsicht auszusprechen" (Kunstlehre 210). Wer sein ästhetisches Gewissen verletzt, verletzt auch sein moralisches Gewissen: „Wer aber nur bildet, was gefällt, und darum dichtet, daß es gefallen möchte, der hat den innersten Kern der Wahrheit und Schönheit in sich ausgetilgt" (Reich Gottes II, 106). Gerade

durch diese systematische Strenge hält Deutinger alle Moralisterei und Andächtelei vom Aesthetischen fern.

Dennoch ist aber die Religion auch für die Aesthetik grundlegend: „Ohne Religion ist keine wahre Kunst möglich. Wer ein Künstler werden will ohne sie, bleibt ewig ein Pfuscher und Stümper" (Reich Gottes II, 106), weil die Aufgabe des Künstlers, im vollendeten Kunstwerk die Befreiung des Geistes von der Natur durch die Form zu vollziehen (Kunstlehre 237), unmittelbar zusammenhängt mit der letzten Bestimmung des Menschen und dem tiefsten Ursprung der Menschennatur überhaupt: der Vereinigung mit Gott (Kunstlehre 18 ff.). Mit der objektiven Religion hängt sie durch die subjektive Sehnsucht nach ihr nur mittelbar zusammen: „Ein unmittelbarer Dienst der Kunst gegenüber der objektiven Religion würde sie in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigen" (Kunstlehre 79). Wie die künstlerische Persönlichkeit vom Ewigkeitsgehalt ihrer Zeit und Mitwelt ergriffen und erleuchtet werden muß (Kunstlehre 146), so schließt die wahre Religion der Freiheit und der Liebe, das Christentum, allem persönlichen Leben und so auch dem Können erst die tiefsten Quellen auf (Kunstlehre 124 ff.). Wenn hier Deutinger auch eine metaphysische Begründung der Aesthetik gibt, wie sie selbst Ed. v. Hartmann nicht bietet (Ettl. Aesth. 53), so ist ihm das Schöne, das der Mensch in einem Kunstwerk darstellt, doch noch nicht die Schönheit selbst; Gott läßt sich nicht in äußere Erscheinung fassen: „Ebenso ist das Ideal der höchsten Schönheit, wie es die menschliche Vorstellung darzustellen und in ihrer heiligsten Begeisterung zu fassen vermag, immer eine irgendwie erscheinende Gestalt, die auf eine höhere Schönheit hinweist, aber nicht diese selbst. Die Phantasie des Menschen haftet in ihrem höchsten Fluge noch immer am sinnlichen Bilde und an der räumlich oder zeitlich begrenzten Vorstellung, an irgendeiner Gestalt und Form; wer aber das unendlich höchste Wesen finden will, muß sich abwenden von aller Gestalt, und das über alle Gestalt und Form Erhabene suchen" (Reich Gottes II, 415). Auch die rechte Stellung der Kunst ist dadurch bestimmt: „Auch verlangt die Seele mehr als Wahrheit und Schönheit. Beide genügen der Seele nicht. Sie will die Seligkeit, die der persönlichen Freiheit des Lebens entspricht, sie verlangt, über das Wahre und Schöne hinaus, das Gute und das höchste Gut selbst" (ebd.). Darin hält Deutinger gegenüber der humanistischen Auffassung: Wer Kunst und Wissenschaft hat, der hat Religion, wer die beiden nicht hat, der habe Religion,

an der Haltung des Christen fest, der zunächst aus der Religion vor der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft die Verwirklichung der sittlichen Ordnung will.

Stramm und konsequent durchgeführt ist dennoch die ästhetische Systematik: Er fordert von der wahren Kunst, daß sie „mit den einfachsten Mitteln den höchsten Zweck auf die leichteste Weise erreichen müsse" (Kunstlehre 202). Darstellbarkeit, Darstellungsbedürftigkeit, Einheit und Ganzheit der Idee sind die subjektiven Kriterien (Kunstlehre 184, 188, 190, 196 ff.). Doch den Bericht darüber wie über die objektive Gliederung der Künste, über die Einteilung der kunstgeschichtlichen Perioden, die Abhängigkeit von Hegel, Baader, Schelling usw. können wir hier übergehen, da er bei Ettlinger zu finden ist.

So ist aber auch die Kunstlehre von vornherein in das Verhältnis des Reiches des Vaters zu dem des Sohnes und in die Beziehung zum Offenbar-werden der eigentlichen Freiheit des Geistes durch die Menschwerdung gesetzt, wie Deutinger es erst später für die ganze Schöpfung überhaupt im „Reiche Gottes" positiv und umfassend entfaltet hat, d. h. also: auch von der Aesthetik aus gesehen, gibt das „Reich Gottes" die letzte metaphysische und lebensphilosophische Begründung und positive Verankerung seiner bisherigen Lehren. Die „Grundlinien" verhalten sich dazu wie die erste Entfaltung und Grundlegung, und das „Prinzip" wie die negative Ausscheidung der falschen Systeme der Zeit und die logisch-erkenntnistheoretische Begründung. Die übrigen Schriften entfalten näherhin einzelne Lehren, die in diesen Hauptschriften enthalten sind, so z. B. ist die Auffassung des Wunders in „Renan" schon im „Reich Gottes" enthalten, und „Gegenwärtiger Zustand" wiederholt und vertieft, was im „Prinzip" schon besprochen wurde. Lassen auch manche Einzelheiten in diesem Werk noch eine gewisse Unausgeglichenheit und Unruhe erkennen, die aus den Strömungen der Zeit in sie hineingeweht ist, so müssen wir doch das Werk als Ganzes — und welcher Mann hätte nicht das Recht, eine Beurteilung vom Ganzen seines Werkes aus zu fordern? — als eine sehr bedeutsame philosophische Leistung aus durchaus christlichem Geiste anerkennen, ja wir müssen Deutinger zu den großen christlichen Philosophen unseres Volkes zählen.

e. Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie.

Der Kernpunkt der Philosophie Deutingers ist der Gottmensch Christus: „Indem sich Christus den Menschen als eine wahrhafte göttliche Person geoffenbart, war damit die erste Erkenntnis Gottes den Menschen aufgeschlossen. Ist Christus persönlich als Mensch, so ist er es auch als Gott; denn dadurch, daß er Mensch geworden, hat er nicht eine höhere Einheit in sich aufgenommen, als er zuvor in Gott hatte“ (Reich Gottes II, 226). „Der auf eine göttliche Offenbarung gerichtete Glaube gibt der Vernunft und der sinnlichen Anschauung erst die rechte Gewißheit und innere Beweiskraft“ (Reich Gottes II, 75). Der Glaube ist aber nicht allein „die Unterwerfung der Vernunft unter die göttliche Autorität“, sondern, der „Glaube, der sich nicht zur Liebe erhebt, ist kein wahrer lebendiger Glaube“; ob nämlich „der Glaube die Vernunft erleuchte, ob die Vernunft den Glauben erkläre, das alles wird in dieser Liebe allein seine Erledigung und Verwirklichung finden“ (Reich Gottes II, 151/152). Das ist die stillschweigende Voraussetzung auch für die Auseinandersetzung mit den Philosophemen der Zeit in „Prinzip“ und „Gegenwärtiger Zustand“ — entsprechend dem Verhältnis der Bücher untereinander; so wenig diese Lehren hier positiv auseinandergelegt sind. Wenn man diese heimliche Voraussetzung aber einmal kennt, so merkt man sie doch in den Gedankengängen heraus, geht es doch um die religiöse Erneuerung der Wissenschaft und um die Säuberung der Religion von der Übertünchung durch die Sophisten: Schelling hat nämlich z. B. „nicht die Philosophie christlich gemacht, sondern das Christentum philosophisch, oder strenge genommen ziemlich unphilosophisch umzugestalten und zu regenerieren gesucht. Er hat eine philosophische Religion von eigener Mache an die Stelle des historischen Christentums zu setzen versucht“ (Prinz. 287). Gegen die Verweltlichung des Christentums geht also auch Deutingers Hauptbestreben, nur nicht wie bei Görres so sehr in Bezug auf die gesamte politische Öffentlichkeit Europas, sondern auf rein wissenschaftlichem Boden, aber hier mit scharfen Waffen einer unbedingten logischen Gründlichkeit.

Keiner der christlichen Philosophen dieser Epoche nämlich bemüht sich so sehr um die Aufzeigung der Widersprüche in den neueren Systemen und damit ihrer logischen Unmög-

lichkeit, ihrer Unvernünftigkeit und damit zugleich ihrer Unchristlichkeit — denn das Christentum ist in diesen negativen Auseinandersetzungen als die eigentlich vernunftgemäße Weltanschauung erwiesen — als dieser Nachzügler der Romantik. Das „Prinzip" ist in dieser Hinsicht geradezu ein Standardwerk. Doch müssen die Ausgangspunkte klar gesehen werden (nach dieser Richtung fehlt nämlich noch die eigentliche Durchleuchtung des Werkes Deutingers). Einer ihrer wesentlichen, die Zurückführung aller Erkenntnisse auf logisch erste und sichere Prinzipien, scheint in einer Bemerkung gegen Baader klargelegt: „Neben dem, daß unser Denken theozentrisch sein muß, muß es auch anthropozentrisch sein. Das eine ist ihr Ziel, das andere ihr Anfang und Ausgang. Nicht im Aufgeben eines der beiden Zentren, sondern in der Versöhnung und Einigung beider finden wir die Wahrheit und Seligkeit. Der Mensch bleibt immer von einer Seite erster Mittelpunkt des eigenen Dichtens und Denkens. Sobald er dieses Zentrum ganz aufgibt, gibt er auch damit die Persönlichkeit und Freiheit und mit dieser auch die Möglichkeit der Erkenntnis und Beseligung, auch das zweite Zentrum auf" (Prinz. 345). Diese Forderung wirkt sich z. B. aus in dem, was gegen Descartes (Prinz. 62), gegen Hegel (170 ff.) und Baader (Prinz. 337 ff.) gesagt ist.

Der innere Angelpunkt dieses Bemühens aber ist 2. die Freiheit: Es handelt sich nämlich darum, „ein Prinzip der Erkenntnis zu finden, welches schon in seinem Ausgangspunkte mit der Scholastik das Prinzip des freien Zusammenhangs mit den freien Objekten der Erkenntnis durch Glaube und Liebe, mit der neueren Philosophie die Nachweisung des notwendigen Zusammenhangs des denkenden Subjektes mit den Objekten der Erkenntnis und der vollständigen subjektiven Gewißheit der Erkenntnis gemein hat, und mit dieser Gewißheit zugleich die Möglichkeit eines sicheren Übergangs von dem subjektiven Prinzip der Erkenntnis zu den möglichen Erkenntnisobjekten darbietet. Durch die subjektive Gewißheit des Ausgangspunktes geht die wirkliche synthetische Methode über die scholastische Philosophie hinaus, die ihre Gewißheit aus dem Glauben und nicht aus einem subjektiven Erkenntnisprinzipe ableitete. Durch die Feststellung des Verhältnisses des subjektiv gewissen Ausgangspunktes zu der Objektivität und die Bestimmung der Mittelglieder muß die synthetische Methode über die neuere Philosophie hinausgehen, weil sie nur dadurch im Stande ist, den ganzen Inhalt der Erfahrung, sowohl der

natur- und weltgeschichtlichen als auch der religiösen, in sich aufzunehmen" (Prinz. 415). Auf diesen Ausgangspunkt, der den rein (menschlich, nicht nur christlich) philosophischen Anforderungen und dem Begriff der Freiheit entspricht, auf das Selbstbewußtsein des Menschen nämlich, müssen alle Erkenntnisse zurückgeführt werden können: „Hat der Mensch ein Bewußtsein, so ist es das Bewußtsein seiner selbst, ist Selbstbewußtein. Dieses allein ist daher möglicher Weise der Ausgangspunkt der menschlichen Kenntnis, ist notwendig der Mittelpunkt alles Wissens für den Menschen" (Prinz. 416). Von hier aus ist v. a. zweierlei untersucht: einmal die Tatsache, daß die neuere Philosophie von Descartes bis zu Herbart von wirklicher Freiheit nicht reden kann, und wo sie es dennoch tut, wie Schelling, da hat sie einen falschen Begriff der Freiheit: „Nun erst ist von Freiheit die Rede, aber freilich von einer Freiheit, die in einem bestimmten, dem Systeme eigentümlichen Sinne verstanden werden muß. Freiheit ist zunächst Unabhängigkeit von äußerer Nötigung und dann die bewußte Entfaltung eines Wesens nach den erkannten Gesetzen seiner eigenen Natur oder Lust der Selbstentwicklung der Natur" (Prinz. 158/159). „Dies eben ist die Voraussetzung der spekulativen Methode der neueren Philosophie, daß die Objekte der Erkenntnis nichts anderes sind als die Tätigkeiten des Geistes selbst . . . Er kommt also zu seinen Vorstellungen mit Notwendigkeit . . ."; dabei ist klar durchgeführt, daß Descartes durch sein cogito ergo sum diese ganze Bewegung des Rationalismus inszeniert hat (Prinz. 62 ff.). Zweitens wird die „Erneuerung der Philosophie aus dem Prinzip der Autorität und Freiheit" gefordert (Prinz. 383): „Die Vernunft ist nicht genötigt, zu erkennen, aber die Fähigkeit dazu hat sie. Sie kann erleuchtet und verfinstert werden, ganz oder teilweise rechthaben oder irren, je nachdem der Wille sie so oder anders leitet, ihr ein näheres oder ferneres Verhältnis zur göttlichen Offenbarung oder zu irgend einem Gegenstande gibt . . . Die menschliche Freiheit, der Wille, fordert aber die Autorität als notwendigen Anknüpfungspunkt . . . Die Freiheit bedarf der Offenbarung, nicht einer von innen, sondern von außen kommenden, einer beglaubigten, bezeugten Offenbarung . . . Die Rückkehr zum Prinzip der Autorität ist notwendige Bedingung für die Erhebung der Wissenschaft aus der Tyrannei des Absolutismus, der alle Freiheit und damit alle wirkliche Wissenschaft negiert" (Prinz. 383/385). Diese Forderung einer Erneuerung der

Philosophie durch die lebendig erfaßte Autorität des Wortes Gottes bleibt allerdings nur eine Forderung, wenn man nicht „Das Reich Gottes“ für seine Erfüllung durch den Fordernden selbst nimmt, und für die Ausführung dessen, was Deutinger selbst mit dieser Forderung zugleich sagt: „Darauf beruht die hohe Bedeutung der Vernunft, daß sie die freie Offenbarung des geistigen Lebens, welche ihr faßlich wird durch das Wort, in sich aufnehmen, und dadurch über das rein sinnliche Leben sich erheben kann“ (Prinz. 384). Ohne diese positive Erfüllung der eigenen Forderung wäre Deutingers Werk weithin nur ein negatives Stückwerk — aber gerade in der Verbindung einer an der Exegese der Schrift gewonnenen Weltanschauung und ihrem Vernunfterweis in der Verteidigung gegen die widerspruchsvollen anderen Philosophen liegt eine besondere Bedeutung Deutingers. Freilich hätte die äußere Beziehung der beiden Werke aufeinander ihrem inneren Zusammenhang mehr entsprechen können. Sie hätten als die beiden eigentlichen Aufgaben der christlichen Philosophie aufeinander bezogen werden sollen — aber auch Deutinger war wie Windischmann im Wirrwarr der Zeit zu sehr auf sich gestellt und auf die Verteidigung der christlichen Wahrheit angewiesen, als daß er die Ruhe gehabt hätte zu einem allseitig vollendeten und in Beziehung gesetzten Ausbau der christlichen Philosophie.

Ein besonderer Vorzug der Auseinandersetzung Deutingers mit der neueren Philosophie liegt aber in seiner wirklich großartigen dialektischen Gedankenführung. Darin hat er vor Görres und Windischmann eine wesentlich größere Klarheit in der philosophisch-scholastischen Methode voraus; und auch wir können darin von ihm lernen. Scharf und eingehend sind die falschen Begriffe von Gott, Freiheit, Vernunft, Christentum usw. ausgeschieden und die richtigen Begriffsinhalte in Entgegensetzung und Einung dabei herausgeschält; etwa so: „Die einzelnen Objekte sind disjunktiv verschieden, aber nicht qualitativ entgegengesetzt. Dagegen sind hinsichtlich der Erkenntnis alle Objekte vom Subjekte qualitativ verschieden, sind demselben kontradiktorisch entgegengesetzt. Jedes Objekt ist in qualitativer Beziehung Gegensatz vom Subjekt, ist ausgeschlossen vom Ich, ist Nicht-Ich. Alles, was ich von dem einen behaupte, muß ich von dem anderen leugnen. Das Gleiche gilt von jedem wirklichen Gegensatze. Inwiefern sich zwei Behauptungen entgegengesetzt sind, ist von beiden das Entgegengesetzte wahr. Was ich vom Menschen behaupte, inwiefern er Mensch ist, muß

ich von Gott und der Welt negieren; was ich von Gott, insofern er Gott ist, behaupten will, muß ich von allen übrigen Wesen negieren" (Prinz. 435). Obwohl Deutinger die Verdienste Hegels um die Logik offen anerkennt (Prinz. 186 ff.), sieht er doch klar den Fehler dieser metaphysischen Logophanie in ihrer falschen Dialektik — in Übereinstimmung mit Görres und Windischmann: „Der Grundirrtum des Systems besteht gerade darin, daß nirgends eine wirkliche Synthese erreicht, sondern statt derselben überall nur ein Indifferenzpunkt gewonnen und an die Stelle der Synthese gesetzt wird . . . Eine weitere Inkonsequenz ist es, wenn die dialektische Methode das Dasein als Übergang vom Nichts ins Sein und nicht vom Sein ins Nichts erklärt" (Prinz. 194/195). Die wahre Dialektik aber ist auch für Deutinger diejenige, die die höhere Einheit über beiden Antithesen fordert (Prinz. 198; 445 ff.). So enthält — seinem Ausgangspunkt naturgemäß — das „Prinzip" in seiner Ablehnung der neueren Philosophie zugleich die wesentlichen Lehren der Logik (z. B. 434 ff.); und wie die Vernunft überhaupt mit der Freiheit des Willens, so ist auch im besonderen die richtige Dialektik mit ihm eng verbunden, denn die Gegensätze drängen zu ihrer Aufhebung in der Einheit durch den Willen (Prinz. 434).

Diese Dreieinheit ist dann zugleich wieder das Lebensgesetz der seienden — nicht erst werdenden Gottheit — und das Gesetz des verwirklichten christlichen Lebens im privaten und öffentlichen Dasein.

VI. Schluß.

Aus dem Schluß möchten wir hier noch die letzte Zusammenfassung anfügen:

Wenn wir die Ergebnisse unserer Untersuchung noch einmal zusammenfassen, ergibt sich folgendes Bild:

1. Die deutschen christlichen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind seit den Tagen der Reformation die ersten, die in selbständigem Ringen um die Wahrheit die richtige Verbindung von Offenbarung und Vernunft wiedergefunden haben.

2. Sie stellen eine starke Bewegung gegen die volksfremde Bildung der Aufklärung dar.

3. Ihre Philosophie ist eine Wiederherstellung der antik-mittelalterlichen Tradition.

4. Sie haben einen Kampf gegen die Verweltlichung der christlichen Lehre in klarer wissenschaftlicher Auseinandersetzung geführt.

5. Bei ihnen finden wir statt des hylomorphistischen Dualismus die Vorbildung einer Dreiteilung des Seins in Wesen, Dasein und Verwirklichung.

6. Sie haben in der Wiederherstellung des rechten Verhältnisses von Vernunft und Erfahrung die Erkenntnis einer objektiven Welt statuiert.

7. Wir finden bei ihnen eine Klärung wichtiger Begriffe über Christus, Religion, Kirche usw.

8. Ihre Philosophie ist ein Zeugnis deutscher Eigenart.

Möge denn die Tradition zu diesen Männern wieder in vollem Umfange aufgenommen werden!

LITERATUR.

Anwander, A.: Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik, Salzburg 1932.
Andrian, L.: Ständeordnung des Alls, München 1930.
Brockdorff, C.: Die deutsche Aufklärungsphilosophie, München 1926.
Dempf, A.: Görres spricht zu unserer Zeit, Freiburg 1933.
— Meister Eckhart, Leipzig 1934.
Deutinger, Mart.: Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Teile der Philosophie auf christliche Prinzipien:
a. die Propädeutik des philos. Studiums, Regensburg 1843;
b. die Seelenlehre, Regensburg 1843;
c. die Denklehre, Regensburg 1844;
d. die Moralphilosophie, die Kunstlehre, Regensburg 1849;
e. Geschichte der Philosophie, Regensburg 1852/53.
— Siloah, Zeitschrift für religiösen Fortschritt innerhalb der Kirche, Augsburg 1850 (Sil.).
— Der Geist der christlichen Überlieferung, Augsburg 1850/51.
— Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft, Regensburg 1857 (Prinz.).
— Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, München 1866.
— Renan und das Wunder, München 1864.
— Bilder des Geistes in Kunst und Natur, Augsburg 1846.
— Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, Freiburg 1862.
Cassierer, E.: Die Philosophie der Aufklärung.
Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, Leipzig 1922.
Dyroff, Ad.: Betrachtungen über Geschichte, Köln 1925.
— Mart. Deutinger als Vorläufer der Wertphilosophie, i. phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda 1915.
— Mart. Deutinger, Artikel i. Lex. f. Theol. u. Kirche, 3. Bd., Freiburg 1931.
— Das Selbstbewußtsein, i. philos. Jahrbuch 1905.
— Das Ich und der Wille, i. philos. Jahrbuch 1905.
— C. J. Hier. Windischmann und sein Kreis, Köln 1916.
— Vortrag über Windischmann, Aschaffenburg 1913.
Endres, Jos.: Mart. Deutinger in Kultur und Katholizismus, Mainz 1906.
Ettlinger, M.: Die Aesthetik Mart. Deutingers, München 1914.
— Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1924.
Eschweiler, J.: Joh. Ad. Möhlers Kirchenbegriff, Braunsberg 1930.
Görres, Jos.: Gesammelte Schriften, herausgegeb. i. Auftrage d. Görresgesellschaft v. W. Schellberg, Köln 1926.
Die Schriften der Athanasiuszeit nach der noch verbreiteten zweiten Auflage:
— Athanasius, Regensburg 1838;

— Die Triarier, Regensburg 1838;
— Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung, Weißenburg aS. 1842;
— Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, herausgegeb. v. Strodl, München 1880; (Grundl.).
— Vorträge über Enzyklopädie und Methodologie des akademischen Unterrichts, München 1891 (Enz.).
— Die primitiven Grundakte zur Feststellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur, Regensburg 1843 (Genesis).
— Die christliche Mystik, Regensburg 1836—42.
Gumpricht, K.: Das lebensphilosophische Denken des reifenden Görres, philos. Jahrbuch der Görresges. 1935, Heft 4.
Kallen, G.: Die Geschichtsphilosophie Mart. Deutingers, in Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 159 und 161.
— Jos. Görres und der deutsche Idealismus, Münster 1926.
Kastner, L.: Mart. Deutingers Leben und Schriften. München 1875.
Kiefl, F. X.: Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1922.
Koppel, M.: Schellings Einfluß auf die Naturphilosophie Görres', philos. Jahrbuch der Görresges. 1935, Heft 1.
Maritain, J.: Von der christlichen Philosophie, deutsch v. B. Schwarz, Salzburg-Leipzig 1935.
Mell, J.: Die Geschichtsphilosophie Deutingers und Hegels, ein Vergleich, Dissert. Bonn 1933.
Merkle, S.: Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909.
Müller, J.: Mart. Deutinger, i. Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 149, Leipzig 1913.
Przywara, E.: Augustinus, die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934.
Richartz, Fr.: Mart. Deutinger als Erkenntnistheoretiker, Paderborn 1911.
Sattel, G.: Mart. Deutingers Gotteslehre, Regensburg 1905.
— Mart. Deutinger als Ethiker, Paderborn 1908.
Sauter, Joh.: Baader und Kant, Jena 1928.
Schiel, H.: Joh. Bapt. v. Hirscher, Freiburg 1926.
Schroers, H.: Ein vergessener Führer, Bonn 1925.
Schulze-Maizier: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Leipzig 1934.
Simmel, G.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1907.
Steinbüchel: Das Grundproblem der Hegel'schen Philosophie I, Bonn 1933.
Tuebben, H.: Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus, Würzburg 1929.
Werner, K.: Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München-Leipzig 1889.
Willmann, O.: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 1894—1897.
Windelband, W.: Geschichte der antiken Philosophie, 2. Aufl., Berlin 1888.
— Geschichte der neueren Philosophie, 1. u. 2. Bd., Berlin 1904.
Windischmann, C. J. H.: Übersetzung des Timaios, Aschaffenburg 1805.
— Ideen zur Physik, Aschaffenburg 1805.
— Das Gericht des Herrn über Europa, Aschaffenburg 1813.
— Das Verhältnis der Philosophie zur gegenwärtigen Zeit, Bonn 1818.
— Der Begriff der christlichen Philosophie, Bonn 1824.
— Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bonn 1837.
Winter, Ed.: Das positive Vernunftskriterium, Warnsdorf 1928.

N. B.: Leider konnte die Arbeit von Fels über Deutinger im Jahresbericht der Görresges. 1936, 3 nicht mehr berücksichtigt werden, da sie nach Vollendung der Arbeit erschien.

LEBENSLAUF.

Am 22. September 1911 bin ich als ältester Sohn des Hauptlehrers Albert Sonnenschein und seiner Ehefrau Elisabeth geb. Kückelmann zu Essen-Überruhr geboren.

Mein Bekenntnis ist das katholische.

Das Reifezeugnis erhielt ich Ostern 1930 am Realgymnasium in Essen-Werden.

Dann ging ich zur Universität Bonn, um kathol. Theologie und Philosophie zu studieren; ich war dort vom Sommer-Semester 1930 bis zum Sommer-Semester 1933. Eine andere Universität besuchte ich nicht.

Essen-Heidhausen, im November 1936.

Albert Sonnenschein.

SONNENSCHEIN
Görres, Windischmann und Deutinger als christliche philosophen. 1588190

42 ок



